انسان و
چیستی زیبایی

نویسنده: مرتضی رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

انسان و چیستی زیبایی

نویسنده:

مرتضی رضوی

ناشر چاپی:

مولف

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

انسان و چیستی زیبایی

مشخصات کتاب

نام کتاب : انسان و چیستی زیبایی

نویسنده : مرتضی رضوی

انتشارات : مولف

تاریخ چاپ : تابستان ۱۳۸۴

شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

ص:۱

اشاره

مقدمه

برای برخی نوشته هایم مقدمه نوشته ام، برای برخی دیگر، چیزی شبیه مقدمه. و برخی از آن ها را بدون مقدمه به حضور خوانندگان تقدیم داشته ام. زیرا گمان کرده ام نام و عنوان آن ها یک مقدمه کامل است گرچه دو کلمه یا یک جمله باشند. به ویژه اگر خواننده به جای زحمت مطالعه مقدمه، سری به فهرست کتاب، بزند. یکی از این کتاب ها به دست جناب دکتر محمدی (م، ریحان)، رسیده است. ایشان نقد نامه ای تحت عنوان «رویداد تازه در عرصه ی نقد فلسفه» نوشته اند که در نشریه «امید فردا» شماره ی ۱۴، آن را مشاهده کردم. نخستین ایرادی که بر کتاب گرفته اند فقدان مقدمه، دوم عدم معرفی نویسنده از حیث تحصیل، تدریس و آثار، (گرچه از متن کتاب روشن است که آثاری داشته و در حوزه و دانشگاه تدریس کرده است)، سوم این که چرا این کتاب ویرایش نشده است و... در این جا لزوماً و نیز به خاطر اندرز جناب محمدی هم که شده، نکاتی را می نگارم:

نام و عنوان این رساله «انسان و چیستی زیبایی» است، از دو عنصر «انسان» و «چیستی زیبایی» تشکیل می شود. امیدوارم حساسیت عنصر دوم باعث فراموشی عنصر اول یا تسامح درباره ی آن، نشود. مسیر مباحث، خط متداوم رابطه ی میان «انسان شناسی» و «زیبا شناسی» است. و هیچ کدام از این دو جدای از هم، در مدّ نظر نیستند.

جریان بحث بیشتر به سراغ فلسفه ها، نحله های فکری، و ادیان، رفته است. زیرا این خاصیت و ویژگی بحث از زیبایی است، که بیش از دیگر موضوعات چنین روی کردی را ایجاب می کند. به ویژه وقتی که عرصه ی بررسی، واقعیات، و تعهد نویسنده بر واقعگرایی باشد و از ذهن گرایی و بینش انتزاعی پرهیز کند.

زیرا در این مسیر غیر از فرهنگ عینی بشر و نحله های اندیشه و ادیان او، چیزی نداریم.

فرهنگ ها و نحله ها سخنان زیادی در دامن وسیع خود جمع کرده به تاریخ سپرده اند که به دست ما برسد. اما چیزی را تاریخ برای ما آورده است که می توان گفت از سپرده های آن ها، نیست. چیزی است که خود تاریخ بدون اجازه از آن ها به ما می دهد و آن عبارت است از: «انتقاد شدید هر دوره ی فرهنگی از دوره ی پیش از خود»، انتقاد بی رحمانه و بدون هیچ اغماض و گذشت. طوری با «قرون وسطی» بازی می کنیم که کودکان بازی گوش با توپک کوچک خود، می کنند. حتی اگر یک کبوتر باز از دست کبوتر خود عصبانی شود او را به رفتار قرون وسطائی متهم می کند.

می خواهم از این «انتقاد»، انتقاد کنم؟ نه. حتی به آن کبوتر باز نیز ایراد نمی گیرم. در افسوس دیگری هستم، چه می شد افرادی از میان خود آن مردم در زمان خودشان، از کاستی ها و نارسائی ها، انتقاد می کردند؟ آیا چنین کسانی بوده اند؟ اگر بوده اند به قول نیچه «زودرس به دنیا آمدگانی بوده اند که صدای شان به جایی نمی رسید»، دیگران با سیمای بزرگوارانه و با روحیه خونسردشان، آنان را اخگرانی ورپریده از کانون آتش گرم جامعه می دانستند که بی هدف و بی قاعده پریده اند و به زودی خاموش می شوند. گاهی نیز زحمت حرکت دست را بر خود هموار کرده و با ضربه ای آن را خاموش می کردند. و توجهی به طوفان نکوهش که در دوره متأخر فرهنگها، متوجه شان خواهد شد نمی کردند.

اینک مثل این که ما مردمان عصر مدرنیته، آگاهانه یا به طور احساس ناخودآگاهانه، می رویم دهان دوره متأخر فرهنگی را که پس از ما خواهد آمد، ببندیم پیشاپیش در صدد بیان ماهیت «پست مدرنیسم» هستیم.

مانند کودکی یک ماهه که بخواهد به مادرش زبان یاد بدهد، می کوشیم منطق و طرز تفکر عصری را که بس هوشمندتر و داناتر از ما خواهد بود از هم اکنون، راه و رسم هوشمندی معینی با چهارچوبه دقیق، برایش تعیین کنیم. دوست داریم که هرگز از این لوله کشی که ما برایش درست می کنیم تجاوز نکند. کوچک ترین بخش این روش کودکانه ما «جهانی سازیِ» «جهانی شدن» است.

زمانی در مشرق زمین، نویسندگی عبارت بود از «جمع کردن آثار متفرق پیشین» - تألیف - و «متفرق کردن آثار جمع شده ی پیشین» - شرح نویسی - . اکنون دست اندرکاران علوم انسانی هم در شرق و هم در غرب به همان روال افتاده اند. مرتب به تکرار مکررات و چرخیدن به محور آن چه توصیفگران در عصر توصیف گری آورده اند، مشغول هستیم که بت هایی را به ما معرفی کرده اند هرگز در الوهیت آن ها تردید نمی کنیم. اگر حرف تازه ای هست، جنگ تمدن هاست یا طرح گفتگوی تمدن ها، که هر دو با صدای بس بلند اعلامیه یأس از علوم انسان را می خوانند؛ اولی «علم بر علیه علم»، و دومی اندرز ریش سفیدانه غیر علمی است و سلب مسئولیت از علم می کند. هانری برگسن می گوید:

«روش دیگری نیز در کار نویسندگی وجود دارد، این روش جاه طلبانه تر و نامطمئن تر است و قادر نیست بگوید چه وقت به نتیجه می رسد و اصلاً نتیجه ای در کار خواهد بود یا نه؟»(۱)

می خواهم بگویم: همین روش نیز سه نوع است: نوعی از آن روش و بینشی است که سوار بر ریل هندوئیزم به سوی عرفان سرخپوستی می رود و پیشاپیش اعلام می کند برای این راه نه نتیجه ی علمی ای هست و نه پایانی، و هیچ عطشی را سیراب نمی کند. هدف چنین نویسنده ای تشنه تر کردن تشنگان است. و توجه برگسن به همین نوع است که در شرق از قرن ها پیش بوده. و در غرب (به نظر من) با کتابچه ی بر تراند راسل - و پس از مراجعت او از چین - شروع شده است.

۱- هانری برگسن، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حبیبی، ص۲۷۷ - ۲۷۸.

نوع دوم، متن های ضعیفی هستند که آرایش داده می شوند، بی درد و بدون رسالت اساسی علمی. در آن ها به همه چیز با دید اهمیت نگریسته می شود غیر از نتیجه، که نوشته های سترون از این قبیل در میان آثار اروپاییان به وفور یافت می شود.

نوع سوم: روشی است که از کبک های زیبای طبیعت یاد گرفته ایم و می توان آن را «روش کبکانه» نامید. و اگر به رخ خودمان بیاوریم و در گفتنش شجاعت به خرج دهیم؛ نه تسامح بل که شبیه خود فریبی است. امروز نویسندگی طوری به آن عادت کرده که قضیه برایش یک امر طبیعی و حتی بی عیب و نقص گشته است؛ نویسنده از تعریف «موضوع» معاف شده و از تعریف آن علمی که درباره اش می نویسد، معذور گشته است گویی نه نیازی به تعریف هست و نه ثمره ای (نتیجه ای) بر آن مترتب است. شبیه کبکی که به هنگام احساس خطر سرش را در برف فرو می برد تا با نادیده انگاشتن خطر، از آن برهد. و با این عمل احساس آسودگی هم می کند. کبک منشی اما همراه با جاه طلبی که پرداختن به تعریف را دون شأن علمی خود تلقی می کند.

و تأسف بارتر این که: در جایگاه خواننده نیز، معمولاً میان صراحت و روشن نویسی، با موضع گیری و حتی تعصب، اشتباه می کنیم، دوست داریم نویسنده مقاصد خود را به وسیله ی «القاء» در ناخودآگاه ما، بکارد، با این سلیقه ی شگفت، نویسندگان را تشویق کرده ایم که قلم علمی را با قلم هنری القائی، عوض کنند.

نوک قلم علم تیزتر است. زیرا این علم است که باید هنر را نیز به تحلیل برکشد. هنر در هنر کاوش نمی کند و نمی تواند بکند. اما علم در علم نیز به کاوش می پردازد.

تبـدیل قلم علمی به قلم هنر، نقض غرض علمی است. درست است هنر بایـد در هر رفتار آدمی حضور داشـته باشد. لیکن همه چیز را به هنر تبدیل کردن، حذف علم و تعقل است.

علوم انسانی (به قول سـی رایت میلز) هماننـد خادمان پیر سـرخانه ی اشـراف قرون وسـطی، در خدمت سیاسـتمداران نه چندان اشراف، مؤدبانه به خدمت مشغول است، البته با سیمای بزرگوارانه و بس خونسرد. این بار نیز چه می شد اگر کسانی یافت می شدنـد تکـانی به مـا می دادنـد؛ دگم اندیشـی هـا و اطلاق گرایی های ما را به ما نشان می دادنـد، تناقض های ما را روشن می کردنـد، بـه ویژه انگشت بر این نکته و نقطه ضـعف بزرگ مـا می گذاشـتند که: در اوج واقـع گرایی چه قـدر از واقعیت هـای مسلّم را نادیـده می انگـاریم و گاهی سـر از «واقع گرایی بر علیه واقع گرایی» در می آوریم. البته باز بزرگوارانه و خونسـردانه هرگز به رخ مان نمی آوریم که پست مدرنیسم هر چه باشد، بیش از آن چه ما قرون وسـطی را تحقیر می کنیم به اصـطلاح به ریش ما خواهد خندید.

این سـخنان اگر از چشم هگـل نگریسـته شود، آب در هـاون کوفتن است، و همیشه دوره ی متـأخر فرهنگی به دوره ی متقـدم خواهـد خندید، خنده تحقیرآمیز. لیکن نکته این است: اگر چنین است به چه علت در خدمت سیاسـتمداران حرفه ای در صدد «جهانی سازی» هستیم و «جهانی شدن» را به حال خود وا نمی گذاریم؟ نکته دوم این که، در این عصر پیشرفته به هر مسأله ریز و درشت اهمیت می دهیم، دست کم برای حس کنجکـاوی نیز نبایـد به سـر و وضع خود یـک نگاه باز نگرانه داشـته باشـیم تا بدانیم آن چشم پست مدرنیسم که به ما با آن خواهد نگریست، چه رنگی است؟

بهانه ی خوبی داریم؛ همه کاستی های جانکاه را به حساب صنعت بی زبان و «زندگی صنعتی» گذاشته ایم، با این شوت، توپ به زمین علوم تجربی می رود و سیمای بزرگوارانه ی ما احساس راحتی بیشتر می کند. در حالی که نگرش هر دوره ی فرهنگی به دوره ی فرهنگی پیشین، همان نگرش فرهنگی است، نه از دیدگاه علوم تجربی. این بزرگواری مدرن، به جایی رسیده است که متواضعانه و در عین حال مفتخرانه می گوییم «علم آن است که بتوان آن را ابطال کرد». اگر این شعار درست باشد (که اطلاق آن درست نیست) با این پرسش مواجه است: پس چرا هیچ پایه ای از پایه هایی که علوم انسانی روز را بر آن ها مبتنی کرده ایم، ابطال نمی شود؟ و نتیجه این شعار فقط تأمین خونسردی منفی بیشتر، و سلب مسئولیت از دانشمند می گردد. هدف پوپر از این شعار هر چه باشد، نتیجه عینی آن همین است.

این گونه نویسندگی، علم را فربه و فربه تر می کند، اما خود آن را نمی شناسد. به نتیجه و نتایج «میان راهی» نیز می رسد یا دست کم در هموار کردن و کوبیدن راه علم، نقش دارد. اما چون چنین روش به فربهی و آماسیدگی علم بدون شناخت آن، می انجامد، یک سری نتایج فرهنگی و اجتماعی نیز می دهد که نه منظور نویسنده بوده و نه مقصود علوم. این «نتایج جانبی» غیر از آن نتایج منفی معمولی، است که ممکن است از اشتباهات در خود آن علوم ناشی شده باشند. این جا است که علم (علوم انسانی) در عین مفید بودن منشاء پدیده های منفی و خطرناک جانبی زیاد در عرصه ی عینی فردی و اجتماعی بشر، می گردد. و این پرسش پیش می آید: «چرا علوم انسانی و اجتماعی، نتایج منفی و نکبت باری به بشر داده است که از نتایج مفید و سعادت آور آن، کمتر نیستند؟».

یکی از مسائلی که در این رساله سعی می شود روشن شود، همین سبک و روشی است که به یک «عرف عام» در میان دست اندرکاران علوم انسانی، تبدیل شده است. شناخت کامل موضوع و شناخت یک علم، گام اول در هر کار علمی است.

اما هنوز، در تعریف موضوعات علوم انسانی و نیز در تعریف خود آن علوم، به تعریف رضایت بخش نرسیده ایم. اشکال در کجاست و کلید این معما چیست؟ می کوشم این کلید را معرفی کنم گرچه دیگران ثابت کنند که آن چه یافته ام. صحیح نیست و خودم را نیز به نادرست بودن آن قانع کنند. در این صورت دو کار مهم انجام داده ام: آن تسامح کبک گونه را به چالش طلبیده انگشت روی منشاء اکثر ره آوردهای منفی علوم انسانی گذاشته ام که دست کم چاشنی کار برای دیگران باشد و یک عرصه ای دیگر گرچه کوچک، برای کار علمی شان، باز شود تا با کلیدی دیگر به حل معما همت بگمارند. و دیگر این که بر خودم روشن می شود که یافته ام نادرست بوده است. اما در وضعیت فعلی به یافته ی خودم سخت یقین دارم و طبیعی است مانند هر نویسنده ی دیگر گمان می کنم که راه درستی می روم بدون جزم اندیشی و یا اطلاق گرایی.

کاری که در این رساله دنبال می شود دو چیز است: یکی در انسان شناسی و دیگری در زیبا شناسی که به طور تنیده بر هم، ستون فقرات بحث را تشکیل می دهند. بدیهی است در هر قدمی مسائل تاریخی، اندیشه های متفکران، پیام های ادیان در روندی نسبتاً جامعه شناسانه، مطرح می شوند. در این میان جریان سخن با «علوم انسانی به معنی اعم» سر و کار ویژه ای پیدا می کند به حدی که ممکن است گاهی تصور شود که هدف دوم این رساله شرح نارسائی های این علوم است. و چنین نیست. بل که مقصود، «انسان شناسی» و «زیبا خواهی انسان» است (به قول امیل زولا) علوم انسانی را متهم می کنم که از یک اصل بزرگ در شناخت انسان، با تسامح و با نوعی تغافل، عبور می کنند.

ویژگی زیبایی

زیبایی چیست و زیبا خواهی از کدام گوشه ی جان انسان، بر می خیزد؟ اگر جامعه را یک پدیده ی کاملاً پدید آمده از آگاهی ها و اراده های انسان ها بدانیم، و اگر اخلاق را صرفاً یک پدیده ی قراردادی محض بینگاریم، اگر مسئولیت پذیری و «تکلیف» را هزینه ای بدانیم که انسان ها آن را آگاهانه می پردازند تا به سودی برسند، اگر پدیده ای به نام «لباس» را، پدیده ای بنام معبد را و... همه را پدیده های «مصنوعی» و فاقد انگیزش های درونی در مرحله پیش از آگاهی بدانیم، این یکی را که «زیبا خواهی» نامیده می شود، نمی توانیم فاقد ریشه ی عمیق در درون جان انسان، بدانیم. و مهمتر این که تفکیک و جراحی میان زیبا خواهی و پدیده های مذکور، غیر ممکن است.

زیبایی هست، انسان ها نیز آن را می خواهنـد، آن را درک می کنند و از آن لذت می برند و شاید بتوان گفت همه ی فعالیت های بشر برای نیل به زیبایی هاست. لیکن هم هسته ی مسأله و هم اطراف و جوانب آن، برای ما روشن نیست.

یک نوع منش بزرگوارانه همراه با تواضع عالمانه در فلان شـخص که «دانشـمند علوم انسانی» نامیـده می شود، هست که: علم گستره ی پهنـاوری است بایـد به آن چه یافته ایم شاد باشـیم. مسائلی هست که هرگز به آن ها نخواهیم رسـید، نبایـد پر توقعی کرد که نتیجه اش دگم اندیشی و اطلاق گرایی، می شود.

اما این اندرز ریش سـفیدانه وقتی قابل تشکر است که مسأله به گستردگی ها و دامنه های علوم انسانی مربوط باشد. همان طور که در علوم تجربی چنین است و بایـد با حوصـله ای به بزرگی تاریـخ گذشـته و آینده، در پی آن ها باشـیم و هرگز علم پایان نمی پـذیرد. امـا مشـکل مـا در هسـته ی اصـلی علوم انسانی است. و نیز موضوع از آن موضوع ها نیست که علم با بینش علمی خود (نه بـا عجز خود) اعلام می کنـد که آن ها از موضوع علم خارج انـد، ماننـد «حیات» و پیـدایش آن در ماده. یا ماننـد آن پدیـده ی اولیه و خمیر مـایه ی کائنـات که انجیـل می گویـد: «خـدا خـواست باشـد و شـد» یـا قرآن می گویـد: «کن فیکـون». موضوعات علوم انسانی دقیقاً در دایره ی مسئولیت علوم انسانی قرار دارند. چیزی که گفتنش توضیح واضحات می شود.

و نیز: دیگر نمی توانیم در فرهنـگ عصـر توصـیف گری قرار بگیریم به آن چه دربـاره ی زیبـایی می بینیم و می شـنویم، قـانع شویم و همان ظاهر غیر علمی ایده ها و شنیده ها را با عنوان ارجمند «واقعیت» بپذیریم و دیگر همه چیز تمام. انسان کلان های اولیه به این گونه واقعیت گرایی بسنده نکرده تا چه رسد به انسان عصر علم و دانش.

زیبایی شخصیت:

خود توصیف گران بر این که توصیف گر هستند و دارای چنین توانی هستند، می بالیدند. بالیدنی که غیر از افتخار به زیبایی درون خود، معنایی نداشت. اگر به آنان گفته می شد: این همه فعالیت و کوشش و تحمل زحمات که بر خود هموار می کنید و در میان این قبیله و آن طایفه، در صدد گردآوری آمارهای توصیفی هستید، همه اش به خاطر انگیزشی است که از غریزه ی جنسی شما ناشی می شود. می پذیرفتند؟ تا ما ایده ی آنان را بپذیریم و زیبایی و زیبایی خواهی های انسان را با رشته های موهوم، یک به یک به غریزه ی جنسی وصل کنیم؟

زمانی پزشکان نه تنها لباس سفید فرشتگان را به تن می کردند، نسخه ها را نیز با زبان مقدس لاتین می نوشتند. آنان این دو ویژگی را برخود لازم می داشتند تا آن چه در درون دارند (و دیگران فاقد آن هستند) را ابراز کرده باشند: ما گوهر زیبا در درون داریم، زیرا که دانش طب داریم. و یا آن شاعر جامعه ی ما که موی سر را دراز و ریش و سبیل را بر هم مخلوط می کند، غیر از اعلام این که دارای یک زیبایی درونی است، انگیزه ای دارد؟ لباس فرم روحانیان در هر دین و آئین نیز همین معنی را دارد. و همین طور ریش دراز و موی ویژه و عینک فلاسفه و برخی دانشمندان.

حتی به اصطلاح، خراباتیان (و نیز هیپیان و...) زیبایی ظاهری را فدای ابراز مثلًا زیبایی درون می کنند. داش مشدی گری (به اصطلاح جلال آل احمد)، نیز به همین نکته می رسد.

دقت درباره ی تعارض و احیاناً تناقض میان زیبایی ظاهر و زیبایی درون، نشان می دهد که در اصل، غریزه ی جنسی از زیبا خواهی پیروی می کند، نه این که زیبا خواهی مولود غریزه ی جنسی باشد. ممکن است زیبایی درون در نظر برخی افراد حتی سیمای بدگل فرد را نیز خوشگل بنمایاند که «ولتر» بدگل به دلیل دانش درون، معشوق و محبوب زنان زیبا و برجسته می گردد. معمولاً ـ چنین است گرچه ممکن است در نظر عده ای نیز زیبایی درون نتواند به بدگلی ظاهر، چیره شود که همسر سقراط تنها قیافه ناخوشگل او را می دید و به زیبایی درونی او ارجی نمی نهاد. اینک چگونه باید زیبایی را و زیبا خواهی را تعریف کرد. در جهت دارنده: آیا هرکول زیباست یا ولتر. آن فرد کم خرد دارنده ی اندام موزون زیباست یا سقراط. کدام یک از اینان خود را زیباتر احساس می کنند، آیا سقراط حاضر می شود برای رهایی از نق نق همسرش زیبایی درون خود را با زیبایی اندام آن کم خرد، عوض کند.

و در جهت دریافت گر: بینش همسر سقراط مورد تأیید انسان ها است یا بینش آنان که زیبایی درون را ترجیح می دهند؟ و سخن در انسان های سالم و نرمال است نه فردی که ممکن است از تعادل کامل روحی برخوردار نباشد.

یعنی حتی با نگرش توصیفی نیز به این نتیجه می رسیم که روش توصیفی، کافی نیست و نمی توان به آن بسنده کرد. علت عدم دسترسی به یک تعریف در مورد زیبایی و زیبا خواهی (و نیز در مورد هنر) خارج بودن آن از حیطه و توان علم نیست. بی تردید یک اشتباه اساسی در انسان شناسی داریم که این مسأله را از دسترس ما خارج می کند.

آناتول فرانس می گوید:

«به عقیده ی من ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست».(۱)

در ضمن مباحث خواهد آمد که دیگران این سخن او را به دلیل دیگری (که دلیل درستی نیست) رد می کنند. ولی من می گویم: به نظر فرانس باید زیبایی را در کنار مسائلی مانند «حیات» و آن «پدیده ی اولیه ی آفرینش» بگذاریم و بگوئیم: «ما که خدا نیستیم چیستی زیبایی را بفهمیم». با این منطق در حد فهم بشری نیز از آن محروم باشیم. تنها یک تجدید نظر در انسان شناسی می تواند راه را برای ما باز کند. البته بدیهی است این تجدید نظر آن قدرها هم آسان نیست. زیرا علاوه بر تجدید نظر در شناخت ماهیت درون انسان، با تجدید نظر در اطلاق «اصل تطوّر» نیز رابطه پیدا می کند. با قطع و یقین بر نادرست بودن فیکسیسم و آفرینش خلق السّاعه ای انسان، اطلاق تطوّر نیز باید قید بخورد، که متأسفانه همان طور که هنوز هم برخی ها بر فیکسیسم اصرار دارند، طرفداران تطوّر نیز در اطلاق آن، دچار اطلاق گرایی شدید شده اند.

۱- لذات فلسفه، ترجمه زریاب، ص۲۱۷.

یک ویژگی دیگر نیز درباره ی زیبایی خواهی هست که آن را با دیگر نیروهای درونی انسان، متمایز می کند. مثلاً در مقایسه با عقل: با گسترش علم، صنعت، و مدنیت، عقل نیز گسترش می یابد. اما زیبا خواهی حتی با عقل نیز فرق دارد؛ توسعه ی زیبایی ها به هر وسعتی که باشد و تنوع یابد، گستره ی زیبا خواهی طبیعی انسان را پر نمی کند. که توسعه ی زیبا خواهی در اثر توسعه مدنیت، آن را دو چندان می کند. در این مطلب می توان گفت نه تنها عقل، شاید هیچ مثالی که بتوان برای زیبا خواهی آورد، وجود ندارد، حتی از خواسته های منفی یا بیمارگونه، که بر فرض گفته شود: «با توسعه ی ثروت فرد یا جامعه، حرص و آز فرد و جامعه نیز توسعه می یابد. یا در اثر شهوت رانی. شهوت فرد بیشتر مشتعل می گردد».

زیباخواهی پیشاپیش گستره ی خود را دارد و این جامعه است که با توسعه ی خود به دامنه های آن نزدیک می شود. این موضوع درباره ی زیبا خواهی، از فاز «قوّه و فعل» نیز از جهتی خارج است.

هنر

در این جا باید میان «هنر دوستی انسان» و زیباخواهی او، اشتباه نشود. هنر بدواً و اساساً یک پدیده ی ارادی و مربوط به مرحله آگاهی است. اگر یک اثر هنری همراه با زیبایی باشد، زیبایی آن به عنوان حقیقت زیبایی مورد خواهش انسان است، نه به عنوان یک زیبایی مصنوعی. زیبایی زیباترین پدیده ی امروزی اگر به انسان کلان اولیه ارائه می گشت، برای او قابل درک بود. اما ساده ترین پدیده ی عقلانی امروزی در نظر او قابل درک نبود و شاید ترسناک هم می نمود. البته این فقط یک مثال است و گرنه، تفکیک میان یک پدیده ی امروزی (و هر پدیده) و زیبایی آن، امکان ندارد، مگر با فرض های انتزاعی بعید. مقصود این است که در یک اثر هنری زیبا، دو مقوله وجود دارد: هنر و زیبایی. که اولی هم برای خود هنرمند و هم برای شخص دریافت گر، یک «مُدرک در مرحله آگاهی» است. لیکن دومی، خواسته و مُدرکی است با ریشه ای در اعماق جان هر دو، یعنی هم در جان هنرمند و هم در جان دریافتگر، در پدیده های طبیعی نیز چنین است: وقتی که کسی یک درخت زیبا را می بیند، دو قضیه و داوری صادر می کند: «آن درخت است» و «آن زیباست». جمله اول کاملاً به مرحله آگاهی محدود است. اما جمله دوم حکایت از یک خواهش عمیق درونی دارد که سرچشمه ی آن در پیش از مرحله آگاهی است.

در ضمن بحث خواهد آمد که خود «زیبا خواهی» امری است کاملاً مربوط به مرحله پیش تر از آگاهی، و «درک زیبایی» نیز در مرحله ی پیش از «تحلیل های آگاهانه» است. این موضوع وقتی بهتر شناخته می شود که یک اثر هنری فارغ از زیبایی را به نظر بیاوریم، می بینیم هم رابطه ی پدید آورنده ی آن و هم رابطه ی کسی که به آن می نگرد، هر دو رابطه ی کاملاً آگاهانه است. و هر امر تعجب انگیز، زیبایی نیست.

نتیجه ی نهایی: زیبایی و زیبا خواهی، گلوگاه همه ی مشکلات علوم انسانی است. اگر در آن موفق شویم، به یک «انسان شناسی» روشن خواهیم رسید و عمده مسائل حل خواهد گشت.

اما ویرایش

کسی که در زیبایی و هنر، حرف می زند، طبعاً بیش از دیگران به اهمیت ویرایش توجه دارد. شاید من نیز شباهتی به آنان داشته باشم و ضرورت ویرایش برایم روشن باشد. اما وقتی که مطلب حساس است؛ برخی ویرایش ها گلوی سخن را طوری می فشارند که به حال احتضار می افتد. و یا طوری به آن وسعت می دهند که ژورنالیزه می گردد. نوع دیگر از ویراستاری هست که خود، ویرایش شده است. جناب دکتر محمدی که خود از اهل قلم است و (م، ریحان) ش نشان می دهدکه شاعر هم هست، طبعاً اوضاع نویسندگی در جامعه ما را بهتر می شناسد.

بهانه خوبی است تا نویسنده از خواننده بخواهد آن گوشه از بزرگواری را که «اغماض» نامیده اند، فراموش نکرده و کاستی های نوشتاری و محتوایی نویسندگان ایرانی از قبیله ی من را با آن ترمیم کند که گفته اند: کریمان عذر پذیرند.

مرتضی رضوی

۲۰/۷/۱۳۸۴

جای خالی تعریف در علوم انسانی

جای خالی تعریف در علوم انسانی

از الفبای اولیه ی فهم بشر این است که هر سخنی موضوعی دارد. انسان ها از سخن بدون موضوع مشخص، با عنوان ناخوشایند «هزیان» تعبیر می کنند. وقتی که گفتار و گفتگو از جنبه ی علمی و تخصصی برخوردار می شود. تعیین موضوع بیشتر اهمیت می یابد و نیازمند دقت هایی می گردد که بدون آن دقت ها، فاقد روح علمی می گردد.

تعریف صحیح موضوع، نشان می دهد که موضوع بحث علمی، شناسایی و تعیین شده است. در هندسه می گوییم: موضوع هندسه «شکل» و «حجم» است. این دو را یا می شناسیم و یا به عنوان «پیش فرض» شناخته شده فرض می کنیم و سپس به مسائل هندسی می پردازیم. و در تعریف علم هندسه می گوییم: هندسه علمی است که ما را به احوال اشکال و احجام آشنا می کند.

اما اگر شناختن خود اشکال و احجام پیش از شناختن احوال شان، مورد نظر ما باشد، باید قبل از تعریف علم هندسه به تعریف شکل و حجم بپردازیم و در چیستی شکل، چیستی حجم، بیندیشیم.

چیستی زیبایی نیز از این قبیل است. در تعریف «زیبایی» نباید عناصر «علم زیبا شناسی» را دخالت داد. پرهیز از دخالت دادن عناصر یک علم در تعریف موضوع آن علم، سخت دشوار است به حدی که می توان گفت همه منطق ها یعنی منطق هر علمی، در همین گلوگاه دچار پریشانی می گردد حتی منطق ریاضی. به شدت مشکل است تعریفی به موضوع ریاضی بدهیم در عین حال عناصری از مسائل علم ریاضی را در آن دخالت ندهیم. البته مراد آن عناصری است که در تعریف ایجاد اختلال می کند، نه آن عناصری که قهراً لازمه ی سنخیت موضوع با مسائل مربوطه است.

به عبـارت دیگر: مشـکل در همین تشـخیص عناصـری که لاـزم و ملزوم جان موضوع است از عناصـری که در حیطه تک تک مسائل موضوع، است، می باشـد. در منطق ارسـطوئی – که منطق علم ذهن شناسـی است – کوشـش شـده فرق میان این دو نوع عناصـر، بـا «فصـل» و «عرض» مرزبنـدی شـود تـا بـدین طریق از دخـالت عناصـر تعریف یـک علم در تعریف موضوع آن علم، جلوگیری شود که بـاز هم چنـدان توفیق کاملی حاصل نشـده است به ویژه اگر آن منطق را منطق فلسـفه بـدانیم، که زمانی این چنین بود.

از قضا در این صورت، دخالت عناصـر علم، در تعریف موضوع، خیلی بیش از آن می شود که درباره علوم دیگر رخ می دهد. یک مقایسه میان منطق تفتازانی (تهـذیب) و منطق سبزواری (منظومه) نشان می دهد که سبزواری با چه راحتی و آسانی مسائل فلسفی را در منطق آورده است که تهذیب بیش از چند برگ نیست اما منظومه یک کتاب بزرگ است.

این معضـل در علـوم انسـانی (در حـد غیر قابـل مقـایسه ای) بیش از علوم تجربی است. به حـدی که برای هیـچ کـدام از علوم انسانی تعریف نسبتاً رضایت بخشی نداریم، تا چه رسد به تعریف رضایت بخش و تا چه رسد به تعریف صحیح. وانگهی تا چه رسـد به تعریف موضوع یـک علم از آن علوم. در تعریف علم اقتصاد مانـده ایم تا چه رسـد به تعریف موضوع آن. همین طور انسان شناسی، روان شناسی، سیاست و ...

این مشکل حتی در علم «ذهن شناسی» که دارای بهترین و پالایش شده ترین و قاعده مندترین منطق است، کمتر از دیگر علوم انسانی نیست. یعنی اگر منطق ارسطویی را ویژه ی ذهن شناسی بدانیم (که چنین هم هست) باز این مشکل سر جای خود هست.

وقتی این مطلب بیشتر روشن می شود که مسأله را در میان غربیان بنگریم؛ آنان که چند قرن است منطق ارسطوئی را از عرصه دیگر علوم انسانی بیرون کرده اند باز نتوانسته اند برای موضوع ذهن شناسی و علم ذهن شناسی، تعریفی بهتر از تعاریفی که در دیگر علوم انسانی دارند، بدهند. دانشِ «شناختِ شناخت = جامعه شناسی شناخت» همچنان روی «ذهن ناشناخته» با پیش فرض صرفاً فرضی، پیش می رود.

هستند کسانی که اعلام کرده اند: این همه دقت در پی گیری حقیقت هر شیء و هر موضوع، ره به جایی نمی برد. و در توجیه این سخن شان به شعار استمالت آمیز «حقیقت ها را خدا آفریده تنها او قادر به شناخت آنهاست نه بشر» متمسک شده اند.

این اعلامیه همراه شعار مذکور درست است. زیرا «اطلاق خواهی» برای بشر، غیر از بازدارندگی ازعلم، حاصلی ندارد. اما سخن در این نیست. پس از پذیرش این اصل در همه علوم اعم از تجربی و انسانی، مشاهده می کنیم در علوم تجربی به تعریف های رضایت بخشی رسیده ایم. رضایت بخش به این معنی که تعریف های نسبی موجود در علوم تجربی دانش ما را پیش می برد و در عین حال ما را دچار انحرافات بزرگ علمی نمی کند و در بدبینانه ترین بینش سودش به ضررش می چربد. اما در علوم انسانی همگی اعتراف داریم که با همه گستردگی آن ها، به مغاک های سهمگین اشتباه، فرو رفته ایم.

اگر عصر مدرنیته و زندگی مدرنیسم را در نظر بگیریم و دو جنبه علوم تجربی، و علوم انسانی آن را از هم تفکیک ذهنی کنیم می بینیم همه کمبودها، نواقص و اشتباهات و انحرافات جامعه بشری در دوران مدرنیته، از علوم انسانی ناشی شده اند. علوم تجربی و صنعت در این بین هیچ تقصیری ندارند.

نسبی گرایی و پرهیز از اطلاق گرایی، یک واقعیت است که باید در همه علوم رعایت شود. اما با رعایت همان نسبی گرایی باز در علوم انسانی وامانده ایم. و به خوبی روشن است همه واماندگی ها در علوم انسانی به یکی از آن ها بر می گردد که «انسان شناسی» نامیده می شود.

باز در این جا به شعار دیگر می رسیم: «انسان موجود ناشناخته است»، باز هم درست اما این ناشناختگی تا چه حدّ؟ تا جایی که علوم انسانی به جای نعمت به نقمت تبدیل شوند؟ آن هم پس از این همه گسترش و توسعه.

خود این سخن نوعی اطلاق گرایی است؛ اگر انسان موجود ناشناخته است پس کار و نقش و رسالت دانشی بنام «انسان شناسی» چیست؟ اتفاقاً سرنخ این کلاف پیچیده نیز در همین علم است و همه مشکلات در همه ی علوم انسانی به انسان شناسی بر می گردد.

با این که «اطلاق گرایی» توقع بی جا شمرده شده و به اصطلاح خارج از «طاقه البشریه» دانسته شده و خودمان را (هم در غرب و هم در شرق) از این تکلیف شاق معاف داشته ایم باز به تعاریف علوم انسانی در حد تعاریف علوم تجربی دست نیافته ایم. چرا؟ در پاسخ این پرسش گاهی می گویند: برای این که ویژگی علوم انسانی همین است.

اولاً خود طرفداران این سخن می دانند که خودشان نیز چندان اطمینانی به این سخن شان ندارند. در ثانی: این پاسخ در این عصر که علوم انسانی به سرعت پیش می روند (و اهمیت خویش را بیش از پیش نشان می دهند، تعیین کننده ی سرنوشت افراد و جامعه ها، شناخته شده اند، سعادت و عدم سعادت انسان ها و جامعه ها را رقم می زنند) پاسخی است عوامانه.

مسأله در قالب پرسش دیگر: چرا تکامل و پیشرفت علم «انسان شناسی» در میان علوم انسانی کمتر و ضعیف تر از همه آنهاست. مثلاً انسان شناسی در مقایسه با جامعه شناسی، در گام های نخست وامانده است و در مقایسه با روان شناسی در قدم های اول به گل نشسته است؟ در حالی که باید قضیه برعکس می شد؛ زیرا این انسان شناسی است که باید موضوع های دیگر علوم انسانی را توضیح داده و به آن ها معرفی کند. یعنی آن علوم باید موضوع شان را از انسان شناسی بگیرند.

با این نگاه و رویکرد مشاهده می کنیم که نه تنها مسأله خیلی مهم و اساسی است بل که منشاء همه گرفتاری ها و کاستی های دوران مدرنیته، همین مطلب است. و با دقت در این مسأله در می یابیم آن چه گفته اند، «این گرفتاری ها و کاستی ها لازمه ی زیست صنعتی و همزاد حتمی صنعت گرائی است» دقیقاً اشتباه و نسبت به علوم تجربی و صنعت، غیر منصفانه است.

اگر علوم انسانی به موقع و به جا و به طور صحیح، رسالت خود را انجام می داد می توانست حتی درباره ی محیط زیست نیز صنعت را هدایت کند. دولت ها جنگل ها را می سوزانند تا به زمین کشاورزی تبدیل کنند. زیرا در اثر ناتوانی علوم انسانی، بشر به یک موجود صرفاً کمّیت گرا تبدیل شده است. اگر سخنی از زیبایی و هنر می زند و مشتری فلان تابلوی زیبا می گردد ابتدا ارزش اقتصادی آن را در بازارهای مزایده ای محاسبه می کند و دستکم با داشتن یک اثر هنری زیبا در منزل، از تملک آن بیشتر لذت می برد تا از زیبایی آن.

اگر امروز سر و صدایی برای حفاظت محیط زیست بلند شده، باز یک بینش برخاسته از خود علوم تجربی است که زنگ خطر را به صدا درآورده است. علوم انسانی در این احساس مبارک، هیچ دخالتی ندارد. کسانی که پیمان کیوتو را امضاء کرده اند دقیقاً به دلیل خطرهایی امضا کرده اند که علوم تجربی آن ها را فراز کرده است نه به دلیل انسانیت و زیبا خواهی.

امروز مدرنیته در دیدار و گفتار عده ای زیاد، تحقیر می شود، نکوهیده می شود، اندیشمندانی آن را نه چیزی که دوره اش به سر آمده بل که مرده حساب می کنند و فاتحه اش را می خوانند و در اندیشه پیشگویی پست مدرنیسم هستند.(۱) اما کسی نمی گوید عامل مشخص فرسودگی و میکروب بیماری این میت که زمانی غوغای عظیم هستی را برانگیخته بود، چیست؟ آیا عیب در خود مدرن بودن آن، است یا کمبود بزرگ در جای دیگر است.

باید گفت: انسانی که از مدرنیته خسته شده و مدرنیته نیز در دست او فرسوده شده، با هر رسم و آئینی که فردا به عنوان پست مدرنیست بیاید باز همین نوع مشکلات را خواهد داشت. آیا این سرنوشت قطعی بشر است که در همه دوران ها با دشواری ها، مشکلات و کاستی های جان سوز زندگی کند؟

باز خودمان را با شعار «نباید مطلق خواه بود»، دلخوش کنیم، یا سخن برخی از مؤمنان ادیان را قانع کننده بدانیم که: «دنیا همین است هیچ وقت برای انسان آسایشی نخواهد بود». اما مشکل ما همان آسایش نسبی است که هم علم و هم دین به دنبال آن هستند. البته نه آن پیرایه های دینی که تارک دنیایی را بهترین زیبایی، می دانند. بدبینانه نیست اگر گفته شود: آن چه بر سر بشر در تاریخ آمده در فاز نسبیت نیز تأمین کننده «حداقل» برای انسان عاقل، نیست.

برخی می گویند: منشاء کاستی های مدرنیسم، گزینش بستر تک بعدی برای زندگی بود که بُعد معنویت به فراموشی سپرده شد. لیکن باید پرسید: چرا تک بعدی اندیشیدیم و چرا تک بعدی شدیم و از اعتدال طبیعی خارج شدیم؟

۱- هنر مقدس، ص ۷۸ و ۸۹.

این پرسش و پاسخ ها ادامه دارد؛ برخی دیگر می گویند: به دلیل رواج منطق های ماتریالسم از بیکن تا اگوست کنت و منطق پوزوتیویسم او، که می بایست فقط منطق علوم تجربی می بود و شامل علوم انسانی نمی گشت، دچار این گرفتاری ها شدیم. باز باید پرسید، چرا این اشتباه را کردیم عامل و منشاء و چون و چرای این اشتباه چیست و در کجاست؟

واضح است که می کوشم مسأله را کاملاً فراز کنم و همه پرسش ها را به یک نقطه واحد برسانم تا ریشه یابی شود و روشن گردد معماهای به ظاهر متعدد و مختلف در واقع فقط یک معمای واحد هستند که در قلب «انسان شناسی» قرار دارد و دیگر علوم انسانی را دچار آفت کرده است آن گاه کلید حل این معما را - نه از خودم بل که از یک منبع علمی بس مطمئن تر همراه با تبیین دقیق علمی - ارائه دهم که به نظر خودم دست کم در حد یک «فرضیه ی پیشنهادی» برای دست اندرکاران علوم انسانی راه گشا و سازنده است و می تواند خیلی از موانع بزرگ را از پیش راه علوم انسانی بردارد. فرضیه ای که دست کم تعاریف علوم انسانی و تعریف موضوع های آن ها را، در حد تعاریف علوم تجربی و موضوعات شان، روشن کند.

تعریف فلسفی

در این بحث کاری با تعریف فلسفی هم نداریم، تعریف ارسطو را به عنوان تعریف علمی آوردم که گفته اند: ارسطو فیلسوفی است که علم نیز آورده است. و دیدیم که تعریف او یک تعریف علمی است. تعریف فلسفی اگر صحیح هم باشد تنها «صرف حقیقت ذهنی» را در نظر می گیرد و کاری با واقعیت خارجی ندارد. اما موضوع این بحث واقعیت خارجی زیبایی و نیز درک زیبایی است که یک فعل (یا انفعال یا هر دو) و «وقوع» خارجی است.

تعریف فلسفی همیشه با اطلاق یا با نوعی از اطلاق همراه است و چنان که باید نمی تواند جنبه «نسبیت» را رعایت کند. و همه چیز (غیر از خدا) مشمول نسبیت است.

در مشی و سلک فلسفی برای اصل «هر شییء با ضد خود شناخته می شود» چندان جایی نمی ماند، هر چیز بریده از چیزهای دیگر تعریف می شود. به ویژه فلسفه ی کلاسیک یونان و جریان های فلسفی که از آن تطوّر یافته اند مانند فلسفه اسپینوزا و آن چه فلسفه اسلامی نامیده می شود. منشاء این «بریده اندیشی» در این است که در این خانواده از فلسفه ها، همیشه به «تعریف اثباتی» پرداخته می شود و به هیچ عنصری از «سلب» در آن، اذن ورود داده نمی شود همه سخن ها به «است» ختم می شود همیشه داشته های شیء مورد تعریف، در مدّ نظر قرار می گیرد. نداشته های آن مورد غفلت قرار می گیرد و جایی برای «نیست» نمی ماند.

این خانواده از فلسفه ها مفید، ذهن پرور، شیرین و دلنواز هستند. لیکن برگشت شان یا به «مُثل الامثال» – ربّ الارباب – است و یا به «صدور». واضح است نه در حقیقت رب الارباب، نا زیبایی می تواند باشد و نه در مصدر اول که خدا باشد. و جریان می رسد بر این که «نا زیبایی» و «شییء نا زیبا» اساساً وجود ندارد. همین طور است عالَم دل نشین تصوف که همه چیز را مظهر خدا می داند.

در این جا به یک قاعده کلی می رسیم: هر اندیشه ی هستی شناسی که جهان هستی و اشیاء آن را از وجود خود خدا می زایاند قهراً، لزوماً و الزاماً به انکار «نا زیبایی» و «شییء نا زیبا» می رسد. اهالی این مدینه ی زیبا از این که بحث شیرین هستی شناسی را به سر منزل آخر برسانند، خودداری می کنند. تنها ابن عربی است که با شجاعت ویژه خود به زیبایی اهریمن نیز حکم می کند که: شیطان مظهر خدا است. در مبحث «زیبایی و میترائیزم» خواهیم دید که غیر از بینش علمی، هستی شناسی هایی نیز هستند که جهان و اشیاء جهان را زائیچه ی وجود خدا نمی دانند بل که آن را ایجاد شده و انشاء شده می دانند که از موجود دیگری ناشی نشده است، خدا آن را ایجاد کرده است.(۱) بنابراین در این جهان هم برای حضور شییء زیبا زمینه هست و هم برای شییء نا زیبا. در نتیجه زیبایی یک موضوع علمی می شود و زیبا شناسی نیز یک علم است.

۱- انجیل می گوید: «خدا گفت باشد و شد» قرآن نیز می گوید «کن فیکون».

در بینش دانش دوستان کم تجربه نیز، همیشه «نسبیت» بوئی از غیر واقعی بودن، می دهد و امور واقعی وقتی از زاویه نسبیت نگریسته می شوند واقعیت داشتن شان دچار آسیب می گردد. در این نگرش، امور اعتباریِ نسبی با امور واقعی که دارای نسبیت هستند مشتبه می شود. لیکن در بینش عمیق علمی، امر و شییء واقعیِ فارغ از نسبیت «عدم» است. نسبیت نه تنها نشان دهنده واقعی نبودن، نیست بل که دلیل واقعی بودن هر چیز واقعیت دار، است که آن را از شمول عدم خارج می کند.

درست است اگر نسبیت اشیاء واقعی را به صورت ذهنی محض، بررسی کنیم، یعنی از واقعیت عینی آن ها صرف نظر کنیم، همین نسبیت به همان نسبیت امور اعتباری تبدیل شده و نتیجه خواهد داد: چون همه اشیاء نسبی هستند پس هیچ چیزی واقعیت ندارد. اما این نتیجه، هم وجود اشیاء زیبا و هم وجود اشیاء نا زیبا، هم زیبایی و هم نا زیبایی، هر دو را انکار می کند نه فقط نا زیباها و نا زیبایی ها را... در این جا نیز اهالی مدینه ذهن، کوتاه آمده تنها به نفی نا زیباها و نا زیبایی بسنده می کنند. تنها آن صوفی رشید در یک بیت شعر عربی می گوید: هیچ چیز غیر از خدا وجود ندارد خواه زیبا و خواه نا زیبا، همه چیز موهوم، خیال، سایه گونه هستند.(۱)

۱- کل ما فی الکون وهم اوخیال او عکوس فی المرایا او ظلال

در این جای بحث، علم از فلسفه و تصوف می پرسد: آن که این شعر را گفته کیست و چیست؟ چیز خیالی است یا حقیقت دارد، شیئی واقعی است یا موهوم است، او که به ما خبر می دهد: همه چیز موهوم است. پس خودش و همین خبرش نیز موهوم است و فاقد ارزش علمی.

دیگر فلسفه ها از قبیل دکارتیسم و کانتیانیسم و...، که در ماهیت شان نوعی عصیان و شورش و دستکم استقلال طلبی، نسبت به فلسفه کلاسیک یونان، هست، به عرصه واقعیت گرایی علمی نزدیک ترند. لیکن باز از واقعیت گرایی علمی به دور هستند به ویژه درباره ی موضوع «زیبایی». با این همه ما برای بیشتر روشن شدن مسأله از برخی آن ها نیز سخن خواهیم گفت.

مقصودم در سطرهای بالا انتقاد از فلسفه ها یا تصوف نیست. در صدد هستم یک ویژگی مهم دیگر زیبایی را نشان دهم که هیچ کدام از علوم انسانی و موضوع های شان. این ویژگی را ندارد؛ در این سیر مشاهده می کنیم که نقص گسترده ی فلسفه ها و تصوف ها را نیز می توان در چیزی به نام «زیبایی» جمع کرد. بیشتر اختلاف ها، نقض و ابرام ها، موضع گیری های اندیشه ای مختلف، با روشن شدن تکلیف زیبایی روشن می شوند. و در برگ های پیش روشن شدن تکلیف زیبایی به روشن شدن و شناخته شدن «درون انسان» منوط گشت و همه کاستی ها به عهده دانش انسان شناسی گذاشته شد. ام المعمّا معمایی است که در انسان شناسی است.

هـدف دیگری نیز از بحث بالاـ داشـتم: در برگ هـای پیش گفته شـد: توسـعه و گسترش علوم انسانی (که امروز بیش از علوم تجربی در سـرنوشت افراد و جـامعه ها نقش دارنـد) همچنان بـدون تعریف پیش می رود. نه یکی از این علوم در حـد رضایت بخش تعریف شـده و نه موضوعات شان. در این بین، زیبایی و زیبا شناسـی بیش از همه دچار این ناشـناختگی از حیث تعریف است. هـدف مورد نظر در این جـا نشـان دادن این ویژگی است که چرا زیبـایی بیش از دیگر علوم انسـانی دچار عـدم تعریف است. باید گفت علاوه بر ویژگی های خود زیبایی، عامل دیگری نیز این مشـکل را مشـکل تر کرده است: فیلسوفان و صوفیان نیز درباره ی زیبایی به طور خاص بحث کرده اند در حد شبیه به بحث علمی. بنابراین در مورد زیبایی خلط میان بینش فلسـفی و صوفیانه با بینش علمی، مسأله را بیش از پیش بغرنج تر کرده است. و این مشکل دوم است. مشکل اول عبارت بود از مشکل انسان شناسی، این خلط موجب می شود که مسأله ی «آیا آن پدیده اولیه جهان، زائیچه ای از وجود خدا است یا ایجاد شده ای است که از چیز دیگر به وجود نیامده است»، که خود مشـکل بزرگی است، در بحث ما وارد شود. اگر زیبا شناسـی علمی را با فلسفه و تصوف مخلوط نکنیم از این مشکل دوم آسوده می شویم. بهتر است کار هر کس را به خودش واگذار کنیم.

زیبایی در نگاه ویژه

بحث بالاـ یک نگاهی کلی و عمومی و گذرا بود بر علوم انسانی، که چشم اندازی بود بر آشفتگی چیزی بنام «علم» در این عرصه. اما در این میان مسأله «زیبایی» و «زیبا شناسی» در یک نگاه ویژه، بغرنج تر و مجهول تر است. تعریف های متعدد و مختلف برای زیبایی گفته اند و همگان اجماع دارند که همه آن ها ناقص و نادرست هستند در حدی که حتی برای جریان بحث و تحقیق علمی متسامحانه نیز کافی نیستند که علم زیبا شناسی همچنان بدون تعریف موضوع و بدون تعریف خودش، بی قاعده و بی قانون جریان دارد، که صد البته به جایی نیز نمی رسد.

ارسطو: زیبایی عبارت است از برآیند نظم، تقارن و تعیّن که علوم ریاضی آن ها را در درجات معین مشخص می کند.(۱)

یا به قول ویل دورانت: در نظر ارسطو، زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب و نظم عالی اجزاء در کل به هم پیوسته.(۲)

اگوستین قدیس (۵۰۰ ق م): بر اثر تناسب است که اشیاء زیبا دلپذیرند. - یعنی زیبایی همان تناسب است.(۳)

ارل، آو، شفتر بوری: زیبایی جز حقیقت نیست چشم انسان این حقیقت را در می یابد.

از مقایسه ای که ژان ژاک روسو، میان توان زیبا شناسی انسان اولیه و انسان پیشرفته، می نماید، بر می آید که به نظر او زیبایی عبارت است از تصور انتزاعی ذهن از تناسب و نظم در یک شیء.(۴)

ادموند برک: بخش قابل توجهی از زیبایی به عدم تناسب مربوط است و عنصری از عدم تناسب نیز در زیبایی شیء دخالت دارد.(۵)

کانت و شوپنهاور: زیبایی صفتی است که موجب می شود دارنده آن قطع نظر از فواید و منافعش، خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیر ارادی و حالتی خوش دور از نفع و سود، برانگیزد.(۶)

در تعریف ارسطو؛ درست است نظم، تقارن، و تعین هر سه از شرایط لازم زیبایی هستند اما کافی نیستند. همان طور که خواهد آمد مراد از نظم، نظم طبیعی است (زیرا بحث در زیبایی است نه در هنر) نه نظم ریاضی صنعتی و هندسی، و در عرصه طبیعت هیچ چیز نامنظم وجود ندارد. و همچنین است تقارن و تعیّن. پس لازم بود ارسطو لفظ «کمال» را - گرچه در فاز نسبیت - در تعریف می آورد که: زیبایی عبارت است از برآیند کمال نظم، کمال تقارن و کمال تعیّن.

شاید همین معنی را در جمله بعدی او دریابیم که می گوید: «... که علوم ریاضی آن ها را در درجات معینی مشخص می کند.» یعنی مراد از درجات همان درجات کمال در نسبیت، باشد. لیکن اصل و اساس این جمله، مورد سئوال است؛ معیار و معیارهای زیبایی یک شییء، و نیز معیار و معیارها برای درک زیبایی، نمی تواند علوم و قواعد و فرم ها و فرمول های ریاضی باشد.

زیبایی «کیفیت» است و موضوع ریاضی کم متصل و کم منفصل است و مدرّج بودن کیفیت زیبایی، موجب نمی شود که ماهیت آن به کمیت تبدیل شود و با معیارهای کمّی شناخته شود. حتی اگر رابطه کمّ ها را نیز بر آن بیفزائیم یعنی رابطه کمیات با کیفیات را در نظر بگیریم، باز ریاضی نمی تواند معیار محاسبه یا معیار تشخیص زیبایی باشد، تا چه رسد که نظم ریاضی یا تقارن ریاضی و نیز تعین ریاضی، ایجاد کننده ی زیبایی باشند.

بنا به نظریه او باید ریاضیمندان فائق ترین زیباشناسان و موفق ترین هنرمندان باشند. در حالی که قضیه اگر بر عکس نباشد دستکم در واقعیت عینی، صادق نمی باشد. هنرمند مهندس نیست حتی هنر کوبیسم در تندیس سازی یک کار هندسی نیست.

درست است هر چیز طبیعی یا مصنوعی حتی موسیقی، از موازین ریاضی برخوردار است و ریاضیات در هر چیزی دخالت دارند. و در بیان کلی: هر چیز (غیر از خدا) مشمول اصول ریاضی است و هیچ شیئی در این عالم هستی مجرد از زمان و مکان نیست و نمی تواند باشد. و زمان و مکان نیز مجرد از ریاضی نمی تواند باشد.

اما این اصل عمومی، عمومی است مخصوص زیبایی و زیباشناسی نیست و (به قول خود منطق ارسطویی) نه «فصل» است و نه «عرض خاص» و نه «عرض عام در حدود محدود» بل که عرض عام است بر همه موضوعات و علوم. پس چنین تعریفی به منزله ی یک «شرح الاسم» هم نیست.

ادموند برک اساساً «تناسب» را نمی پذیرد به «تناسب مخدوش» معتقد است یعنی تناسبی که با نوعی عدم تناسب نیز همراه باشد. و ریاضی با چنین تناسب مخدوش، سازش ندارد. اصالت و کاربردی که ارسطو در این تعریف به علوم ریاضی می دهد درست شبیه اصالت و کاربردی است که فیثاغورسیان در کل فلسفه به ریاضیات می دادند. اصالتی که به نوعی در مکتب دکارت نیز حضور دارد.

در اثر این گونه کاستی هاست که دیگران تعریف او را صحیح ندانسته و به دنبال تعریف های دیگر رفته اند.(۷)

قدیس آگوستین که می گوید: «بر اثر تناسب است که اشیاء زیبا دلپذیرند»، او در حقیقت «علت دلپذیری» را توضیح می دهد نه زیبایی را، نتیجه سخنش این است که: زیبا یعنی دلپذیر و زیبایی یعنی تناسب.

تناسب چیست؟ یا همان سه مقوله نظم، تقارن و تعین است که بررسی شد و یا چیزی و چیزهایی بیش از آن لازم دارد. در این صورت باز مجهول ما همین چیز و چیزها است که تعریف مذکور گامی برای کشف این مجهول بر نمی دارد.

چاشنی:

ادموند برک تناسب مورد نظر ارسطو و اگوستین را به چالش می طلبد و حق با اوست. زیرا زیبایی بدون چاشنی زیبایی نیست. و از آسیب های مهم زیبایی «یک نواختی» است و تناسب بدون چاشنی عین یکنواختی است.

درست است که چاشنی هم باید به اصطلاح با حساب و کتاب باشد وگرنه چاشنی نمی شود و مخرب می گردد. پس چاشنی هم با آن قاعده عمومی با ریاضیات قرین است. اما تعریف ارسطو و قدیس هر دو از چاشنی در حد لزوم، نیز خالی است. بل

که اطلاق سخن شان هر نوع چاشنی را نفی می کند.

زیبایی چیست که باید نوعی «شبه تناقض» در آن باشد!؟! هم تناسب و هم عدمی از تناسب را در خود جمع کند. آن حس انسانی، و آن نیروی درون انسانی که چنین ترکیبی را دوست می دارد و از آن لذت می برد، چیست!؟!

چیستی زیبایی با این روند علمی علوم انسانی ما، دست نایافتنی است و چیستی حس درک کننده ی آن، دست نایافتنی تر است. همه علوم انسانی و موضوع های شان دچار این خصیصه اند اما موضوع زیبایی و علم زیبا شناسی در بالاترین حدِ دست نایافتنی قرار دارد.

اگر معما درباره زیبایی حل شود، در همه علوم انسانی حل می شود. همه مشکلات خود به خود در مشکل زیبایی جمع می شوند و یک مشکل واحد می شوند. آنگاه پرسش «زیبایی چیست» به پرسش «حسی که زیبایی را درک می کند و آن را می خواهد چیست» تبدیل می شود. سپس آن نیز به پرسش «این حس درک کننده و خواهنده کدام گوشه درون انسان است»، مبدل می گردد.

علوم انسانی ما در روند کنونی خود، پاسخ می دهد: آن حس و آن خواهنده عبارت است از غریزه.

می خواهم بگویم: همه مشکلات در همه علوم انسانی، از همین پاسخ ناشی شده و می شود. نیرو و انگیزش های غریزی در حیوان هم هست اما حیوان فاقد درک زیبایی و زیباخواهی است. انسان بُعدی غیر از بعد غریزه نیز دارد.

تعریف کانت و شوپنهاور را در بخش ماقبل آخر این رساله بررسی خواهیم کرد آن جا که دوباره به عنوان نتیجه گیری از همه مباحث، درصدد تعریف رضایت بخش خواهیم بود. اما تعریف شفتر بوری که می گوید: «زیبایی جز حقیقت نیست چشم انسان این حقیقت را در می یابد» به گمانم کسی در عالم نگفته است که زیبایی حقیقت نیست. و یا کسی نگفته است که چشم انسان زیبایی را در نمی یابد. آیا اشیاء دیگر یا موضوعات دیگر حقیقت نیستند؟ سخن این است که زیبایی چه نوع حقیقتی است، چشم این حقیقت را چگونه در می یابد، با کدام معیار و با کدام نیروی خواهنده ی درونی، با کدام انگیزش درونی.

اگر مراد او همان باور برخی از عارفان سرخپوست و هندویی، بودایی و نیز برخی از صوفیان ما است که می گویند: «اساساً حقیقت مساوی است با زیبایی و غیر از زیبایی چیزی وجود ندارد» یا درباره خدا می گویند «خداوند صرف الجمال و زیبایی محض است و غیر از زیبایی چیزی نیست و چون هر چه در عالم هست یا صادر از او یا مظهر اوست در نتیجه در عالم وجود، غیر از زیبایی چیزی نیست.»

در این صورت تعریف او یک تعریف علمی نیست زیرا علم با واقعیات سر و کار دارد در حالی که این باور واقعیاتی از قبیل شرّ، زشتی و نا زیبایی را انکار می کند. علم زیبایی را یک واقعیت می داند که مقابل آن واقعیت دیگری است بنام نا زیبایی. از نظر علمی اگر واقعیتی بنام نا زیبایی وجود نداشته باشد واقعیتی به نام زیبایی نیز وجود ندارد و در این صورت همه چیز پوچ و اندیشه به سفسطه تبدیل می شود.

زیبایی و چند نسبیت دیگر

نسبیت از حیث کمال زیبایی

۱- اسوالد هنفلینگ، چیستی هنر، آغاز جستار دوم، ترجمه علی رامین.

۲- لذات فلسفه، ترجمه زریاب، ص۲۱۸.

۳- چیستی هنر، ، ص۶۳.

۴- چیستی هنر، همان.

۵- همان.

۶- لذات فلسفه، ص۲۱۹.

۷- البته در طی این مباحث خواهیم دید اگر ارسطو لفظ «کمال» را نیز در تعریف می آورد باز معما حل نمی گشت. زیرا کلید معما چیز دیگر است.

زیبایی با چندین نسبیت دیگر همبر و همـاگین، است که مجموعاً هفت نسبیت می شود و می توان آن ها را کاملاً جدای از همدیگر بررسی کرد.

۱- نسبیت از حیث وجود.

۲- نسبیت از حیث کمال زیبایی.

۳- نسبیت در رابطه با نیاز شخص دریافتگر.

۴- نسبیت از جانب انسان درک کننده.

۵- نسبیت از حیث سلیقه ها.

۶- نسبیت از حیث غرابت.

۷- نسبیت در رابطه با تکرار و عادت دریافتگر.

ردیف اول در مبحث پیش در حد لزوم بررسی شد.

نسبیت از حیث کمال زیبایی:

اگر بحث در عرصه ی فلسفه بود می گفتیم زیبایی «مقول بتشکیک» است و زیبایی اشیاء زیبا در شدت و ضعف زیبایی، با هم فرق دارند. اما تشکیک فقط یک برداشت و انتزاع ذهنی است و عینیت خارجی ندارد.بحث علمی با واقعیت های خارجی سر و کار دارد. چیزی زیباست و چیز دیگر زیباتر و سومی زیباترین و همچنین... این نسبیت هم در درون یک نوع و گونه، هست (آهویی از آهوی دیگر زیباتر است و سومی زیباترین). و هم در میان انواع از یک جنس برقرار است: آهو از گوزن زیباتر است. اسب از گاو زیباتر است (مثلاً). همین طور در میان یک نوع از گل و در میان انواع گل ها در مقایسه یک نوع با نوع دیگر.

به این سـان زیبـایی درجات دارد و یک امر مـدرّج است اما این مـدرّج بودن در درجات کمال است کمالی که معیار سـنجش آن معیارهای ریاضـی نیست و نمی توان با فکر ریاضـی این درجات را تعیین کرد همان طور که گـذشت، گرچه انسان با واژه های ریاضی از آن تعبیر می کند.

مثلاً می گویـد «لذت زیاد بردم» یا «لذت کم بردم» یا «فلان چیز خیلی زیباست» و «زیبایی فلان چیز اندک است». زیاد، خیلی، انـدک، مقـوله هـای کمّی و ریاضـیمند هسـتند و هر جـا می تـوان آن هـا را به نوعی تحت محاسـبات ریاضـی درآورد، غیر از زیبایی.

و این ویژگی مهمی است که زیبایی را از هر موضوع دیگر متمایز می کنـد. کسـی که از زیبایی لـذت می برد هر قدر بکوشـد میزان و اندازه و مقدار لذتی را که بهره مند شده، نمی تواند برای مخاطب تعیین کند. زیبایی و لذت، هندوانه نیست که کسـی آن را در ترازو بگذارد و مقدار آن را تعیین کند. مخاطب نیز تنها یک برداشت کلی از توضیح او خواهد داشت.

گویی در این جهـان هستی واژه ای و لفظی برای ادای درجـات زیبـایی و لـذت، وجود نـدارد و انسـان از روی ناچاری به واژه های کمّی روی می آورد.

برای انسان هیچ لذتی نیست مگر از زیبایی بر می خیزد، از زیبایی گل، آهو، کوه، درخت و.. تا زیبایی علم، سـخاوت، عدالت و... این قاعـده در مورد «انسان» است. اما نوع دیگر لـذت هست که ربطی به زیبایی نـدارد؛ لـذت غریزی: جنسـی، تغـذیه ای، لـذت از هوای مناسب که برای حیوان لذیـذ است. مقصود این نیست که انسان از این سه چیز لذت نمی برد. مراد این است که اگر این سه چیز با زیبایی همراه نباشد، برای انسان لذیذ نیست مگر در فاز «نسبیت نیازی» که در زیر بحث می شود.

نسبیت در رابطه با نیاز شخص دریافتگر

شخصی که به شدت گرسنه است هر غذایی برایش زیباست. کسی که به شدت تحت فشار غریزه جنسی است نا زیباترین فرد از جنس مخالف برایش زیباترین است. شخصی که در محدوده تنگ خفه می شود نامناسب ترین هوا برای او زیبای حیات بخش است و هر سه مورد برای این سه فرد لذت جان بخش دارند.

اما در نگاه علمی مشخص می شود که اساساً در این سه وضعیت نه زیبایی ای وجود دارد و نه لذتی. در واقع پیروزی حیات است بر مرگ در نبرد میان حیات و ممات. تغذیه (شامل خوراکی و نوشیدنی) و هوا، برای نجات فرد از مرگ، و امر جنسی برای حیات نوع بشر که از رسالت های طبیعت است.

زیبایی حقیقتی است که انسان در مرحله تأمین کامل حیات و آسودگی حیاتی با آن رابطه برقرار می کند. اگر اندکی اضطراب درتأمین کامل حیات، داشته باشد توان برقراری رابطه با آن را ندارد.

با بیان دیگر: زیبایی و زیبا خواهی انسان برای تأمین حیات نیست برای تأمین زیبایی حیات است در جهت کاملاً کیفی نه کمّی.

البته مسأله خیلی دقیق است و تفکیک زیبا خواهی انسان از خواسته های غریزی او تعمق زیادی می طلبد و همچنین تمیز میان لذتی که برای تأمین حیات است از لذت زیبایی، دشوار است. باز می رسیم به همان «معما» که مغاک سهمگین در دانش «انسان شناسی» نامیده شد و همه مشکلات علوم انسانی به این معما ختم می شود و ما در این رساله در پی آن هستیم.

لذت غریزی از غذا که حیوان آن را (بدون درک زیبایی) درک می کند، برایش مدرّج و نسبی است، یک غذا را بیش از غذای دیگر دوست دارد. اما عامل و آمر و انگیزاننده ی این گزینش، عامل و آمر تأمین کننده حیات است نه آمری که خواهنده ی زیبایی است. این لذت در حقیقت «دفع» است نه لذت، دفع ضعف یا خطر حیاتی. درست مانند لذت از هوا که حیوانی از هوای گرم به هوای خنک می رود. در امر جنسی نیز موجود با قهر طبیعی مأمور است نوع و نسل را حفظ کند و به آن بقا و دوام ببخشد، که باز دفع خطر است دفع خطر از نوع و نسل، تأمین حیات است نه تأمین زیبایی حیات.

برخی از حیوان ها در امر جنسی گزینش می کنند. از باب مثال گربه ماده در موسم تحرک غریزه جنسی، از میان گربه های نر، قوی ترین را بر می گزیند. این گزینش نه به خاطر زیبایی بل همان انگیزش «تکامل» است که در همه موجودات هست که در گربه به این صورت خودنمایی می کند.

درست است زیبا خواهی انسان نیز کمال خواهی و کمال دوستی است. اما انسان چیزهایی را به زیبایی می ستاید که هیچ ربطی به بقا و دوام خود فردی او یا نوع او، ندارد. زیبا گرایی انسان (انسان نرمال و سالم) به قول کانت هیچ ربطی به نفع و سود او ندارد. خواه نفع و سود فردی او باشد و خواه نفع و سود نوع انسان. انسان سالم حتی زیبایی دشمنش را نیز می ستاید. آن مرد فرانسوی را اعدام می کردند، گفت: من را با این گیوتین اعدام کنید این نسبت به آن یکی زیباست.

گاهی زیباخواهی انسان حتی بر عامل قهری طبیعی تکامل، نیز چیره می شود یک مرد با زن کوچک اندام ازدواج می کند به خاطر زیبایی او. انسان در امور غریزی با دو لذت روبرو است لذت غریزی که دفع است نه لذت. و لذت زیبایی خواهی در ارتباط جنسی و عمل جنسی. و همچنین در تغذیه و تهویه علاوه بر دفع، از زیبایی آن نیز لذت می برد.

بنـابراین، زیبـا خواهی انسـان (حتی زیبـایی ای که همراه لـذت دفع می شود) هرگز به دلیل چیزی به نام «نیاز»، نسبی و مـدرّج نیست. اما در این جا نکته ای هست که گاهی موجب اشتباه می شود. آن چیز عبارت است از «تکرار»، «عادت». این غیر از نیاز و عدم نیاز است که در ردیف هفتم از آن نام برده شد و شرحش خواهد آمد.

نسبیت از جانب انسان درک کننده

انسـان ها (حتی انسان های نرمال و سالم) در درک زیبایی با هم متفاوت انـد. این تفاوت ها در دو خط ردیف می شونـد: خط کلی و خطوط مشخص.

خـط کلی: یعنی بـا صـرف نظر از اسـتعداد و ویژگی هـای فردی، در درک انواع مختلف زیبایی ها (که یکی زیبایی طبیعت را بهتر درک می کنـد و دیگری زیبـایی جنس مخـالف را و سومی چیز دیگر را)، اساسـاً درک یک شـخص از زیبایی قوی تر و عمیق تر از درک فرد دیگر است. که در فرهنگ عامه می گویند فلانی به زیبایی ها حساس تر است.

خطوط مشـخص: در این مورد بر عکس بالا، با صرف نظر از توان و استعداد درک یک فرد در امر کلی درک زیبایی، ممکن است فردی یک نوع زیبایی را عمیق تر و قوی تر درک کند که فرد دیگر در حدّ او نباشد. و بالعکس ممکن است فرد دوم در نوع دیگر از زیبایی درک عمیق تر و قوی تر داشته باشد.

در هر دو صورت، این نسبیت به استعداد شخص دریافتگر مربوط است و ربطی به حقیقت زیبایی ندارد.

نسبیت از حیث سلیقه ها

این نسبیت را نمی توان به حساب نسبیت استعدادی که در بالا بیان شد، گذاشت. زیرا فرق اساسی و ماهوی با همدیگر دارند. دو فرد را در نظر می گیریم که هم در خط کلی و هم در خطوط مشخص، کاملاً با هم مساوی باشند اما در گزینش زیباها و ستایش یک چیز زیبا، سلیقه ی متفاوت داشته باشند؛ یکی این را پسندد و دیگری آن را ستاید.

تفاوت سلیقه ها می تواند عوامل متعدد داشته باشد. شناسایی این عوامل نیازمند تحقیق و بررسی علمی دقیق است. آن چه من می توانم معرفی کنم یکی از این عوامل «تداعی خاطره» و دومی «گشایش عقده» است که هر دو مقوله جنبه ی روان شناختی دارند. اگر کسی به یک شیئ زیبا بنگرد و یا آهنگ زیبا بشنود، و در اثر آن خاطره ای برایش زنده شود (حتی اگر به طور ناخودآگاه به خاطره ای ربط پیدا کند) آن زیبایی برایش زیباتر می شود. خاطره نه تنها شییء زیبا را زیباتر نشان می دهد، گاهی شیء نا زیبا را نیز زیبا می کند برای یک فرد مهاجر در محیط غربت هر چیز نا زیبا که شبیه اشیاء وطنش باشد، زیبا می گردد.

و همچنین است اگر زیبایی، عقده ای از عقده های دریافتگر را بگشاید. مراد از عقده معنای منفی تر آن نیست که نشان از بیماری فرد باشد. زیرا بحث ما در انسان نرمال و سالم است. مقصود چیزی است که در هرانسان سالمی نیز ممکن است باشد.

نسبیت سلیقه ای نیز به خود دریافتگر مربوط است نه به زیبایی، عوامل آن به لذت زیبایی می افزاید لیکن مقدار افزایشی که هست باز «دفع» است نه لذت. دفع نوعی دلتنگی برای گذشته. یا دلتنگی به دلیل عقده. همان طور که می بینیم این دو عامل چیز نا زیبا را نیز زیبا و دلپذیر جلوه می دهند. این موضوع بس مهم است زیرا خلط میان این نوع زیبایی (که دفع است) با دلپذیری زیبایی واقعی، موجب می شود بعضی ها گمان کنند که زیبایی اساساً یک واقعیت نیست یک امر صرفاً نسبی برخاسته از حالات روانی فرد است و حقیقتی به نام «زیبایی» وجود ندارد.

این جا است که باز سخن کانت اهمیت خود را نشان می دهد: «زیبایی آن است که فارغ از نفع و سود باشد». خاطره انگیزی و عقده گشایی، دو عنصر انتفاعی هستند پس دلپذیری ای که ایجاد می کنند، زیبایی نیست.

نسبیت از حیث غرابت

غرابت می تواند بر زیبایی شیء زیبا بیفزاید. زیبایی تعجب انگیز است غرابت نیز تعجب را بر می انگیزاند. وقتی یک شیء هم زیباست و هم غریب دو تعجب با هم آمیخته می شوند بر زیبایی آن افزوده می شود. وقتی که کشاورزان ماشین درو کمپاین را دیدند در نظرشان زیباترین چیز بود. اما به تدریج که غرابت آن از بین رفت، زیباییش به حدّ واقعی آن، پایین آمد. همین اُفت زیبایی و رسیدن آن به حدّ واقعی، نشان می دهد که نسبیت از حیث غرابت، ربطی به حقیقت و واقعیت زیبایی ندارد. پس در این مورد نیازمند بحث زیاد نیستیم.

نسبیت در رابطه با تکرار و عادت دریافتگر

خانه ای را خریداری می کنیم (باغی را مالک می شویم، خودرو، تابلو و...) ابتدا برای مان خیلی زیباست به تدریج به آن عادت می کنیم در نظرمان از زیبایی آن کاسته می شود.

باز هم در ابتدای این مطلب باید توجه شود که «تکرار و عادت» با عوامل دیگر خلط نشود. از باب مثال در زیبا دیدن خانه جدید، حس مالکیت نیز دخالت دارد و به دلپذیری آن می افزاید، با گذشت زمان، حس تملک ارضاء و سیر می شود، یا در صدد تملک خانه ی بزرگ تر و حتی زیباتر می آید. در این وقت آن مقدار از دلپذیری که به دلیل حس تملک، آمده بود با فروکش کردن آن حس، اُفت می کند. دوستی دارم در شعر خوانی مداحی، هنرمند است. می گوید: همسر من فقط به خاطر صدای خوش من با من ازدواج کرده است. جالب این است همان طور که پیش از ازدواج گاهی صدایم را از بلندگو یا نوار می شنیده، پس از ازدواج نیز همان است یک بار هم از من نخواسته برایش بخوانم. گفتم او می خواسته فقط آن حنجره زیبا آفرین را به تملک خود درآورد. اکنون که تملک کرده بر آسوده است مانند کلکسیون داران تابلوهای نفیس. یعنی حس تملک بر حس زیبا خواهی غالب بوده است که با همان شنیدن گاه گاهی، برآورده می شود، صدای شما برای او به همان میزان زیباست.

ممکن است گاهی عادت در کنار فرو کش کردن حس تملک، با هم عمل کنند و از دلپذیری یک چیز بکاهند، باید سهم و نقش هر کدام در این کاهش، جدای از همدیگر در نظر گرفته شود. زیرا باز میان این دو، فرق ماهوی هست. دلپذیری ناشی از حس تملک به «نفع و سود» بر می گردد، اما عادت ربطی به نفع و سود ندارد. وقتی که حس تملک فروکش می کند چیزی از واقعیت زیبایی آن شیء کم نمی شود. تنها آن دلپذیری که خود آورده بود از بین می برد (درست مانند غرابت که بحث شد) نه آمدن آن دلپذیری ربطی به زیبایی دارد و نه رفتن آن.

عادت را باید در موردی که همراه با مالکیت نیست بررسی کرد. زیرا معمولاً حس تملک و غرابت یا یکی از آن دو، به همراه اشیاء زیبا هستند. برای این که یک مثال لخت و عریان از مالکیت و غرابت را داشته باشیم یک منظره طبیعی در کنار یک جویبار داخل جنگل در نظر می گیریم که نه قابل مالکیت است و نه غریب زیرا امثالش زیاد است و چون گروه دوستان به دفعات به آن جا رفته اند برای شان غریب نیست. زیبایی ای که در آن می بینند کاملاً واقعی است و دلپذیری آن تنها به خاطر زیبایی آن است.

بنابراین چیزی بنام «تکرار و عادت» از زیبایی واقعی هیچ چیز نمی کاهد. آن چه کاسته شده بخشی از دلپذیری است که به دلیل غرابت یا حس تملک آمده بوده و اینک رفته است. یعنی «نسبیت در رابطه با تکرار و عادت» آن سوی سکه ی «نسبیت در رابطه با غرابت است» و در واقع هر دو یک چیز هستند.

با بررسی نسبیت های هفتگانه که بیان شد به دو نتیجه بس مهم می رسیم:

۱- زیبایی «حقیقت» دارد و یک «واقعیت» است. اندیشه «کلبی مسلکی»، «ملامتی گری»، بینش «ابو العلای معرّی» - که درست مقابل انکار کنندگان «شرّ» ایستاده و وجود «خیر» در عالم را انکار می کند - همگی اندیشه هایی هستند ناخالص و غیر منصفانه.

۲- به ویژه با طرح نسبیت های هفتگانه درصدد هستم که کاستی های بینش ویل دورانت را درباره زیبایی، توضیح دهم؛ دورانت بدون تفکیک انواع دلپذیری ها همه آن ها را در زیبایی جای می دهد و چون عوامل مختلف انواع مختلف دلپذیری ها را نیز با هم خلط کرده و تفکیک نمی کند، یک بحث در هم و برهم، با قلمی بس شیوا به راه می اندازد. ابتدا خواننده احساس می کند که او در صدد است از هر طرف نسبیت ها را جمع کند تا حکم کند که زیبایی واقعیت ندارد. اما در پایان می بیند که همه ی تلاش او برای این بوده که زیبایی ها را جمع کرده و همه ی آن ها را به غریزه جنسی ارجاع دهد. به نظر او زیبایی واقعیت دارد و منشاء زیبا خواهی انسان، غریزه جنسی است. برای این بینش نمونه هایی از برخی حیوان ها آورده است که غریزی بودن درک زیبایی و زیبا خواهی، ثابت شود. نمونه ای از خلط هایی را که دورانت دارد، مشاهده کنیم: می گوید:

«یکی از نشانه های برجسته ی این که زیبایی زاده ی میل [جنسی] است این است که شیء مطلوب پس از آن که به دست آمد زیبایی خود را از دست می دهد... اگر مرگ زن ما را از دست ما بگیرد یا بعضی غارتگران دل، چشم طمع بر او بدوزند آتش میل ما دوباره زبانه خواهد کشید و در هیزم افسرده زیبایی آتش خواهد زد... صورتی که دل انگیزی خود را در نظر ما بر اثر تکرار از دست داده است در دیده آن که هنوز تکرار خسته اش نکرده است شعر حقیقی و خیال مجسم می نماید. کاش خدایان کاری می کردند که ما زنان خود را از دیده دیگران می دیدیم.»

در این سخن او نسبیت در بالاترین حد ممکن فراز شده و هر نوع دلپذیری، «زیبایی» نامیده شده، عواملی از قبیل حس نیاز برای دفع خطر، حس تملک، غرابت، تکرار و عادت، با هم خلط شده اند.

در مبحث «معما و کلیدش» خواهد آمد که غریزه کاربرد محدود دارد به محض این که از یک شیء دلپذیر (غذا یا جنس مخالف) سیر شد، یا از ادامه آن باز می ماند یا از ادامه آن دچار حالت تهوع می شود. اما دلپذیری زیبایی امر غریزی نیست و زیبا خواهی محدودیت ندارد همان غذا اگر زیبا باشد پس از سیر شدن هم زیباست و امتیازش بر غذای نا زیبا محفوظ است. زیبا خواهی امر غریزی نیست، پس چیست؟ این همان معما است که در این رساله به دنبال کلید آن هستیم.

ویل دورانت در این خلط دلپذیری ها و خلط عوامل مختلف دلپذیری تا حد تناقض آمیز، پیش رفته است از طرفی تکرار و عادت را عامل کاهش زیبایی در نظر دریافتگر، می داند از جانب دیگر تکرار و عادت را عامل زیبا شدن نا زیبا، می داند. می گوید:

«ساذرلند می گوید: آبی بودن آسمان برای خوشایند ما نیست بل که چشمان ما به تدریج با آسمان آبی خو گرفته آن را خوشایند یافته اند، لذت طبیعی هم شکل و رنگی به نسبت تکرار آن در سر گذشت انسان است.» آن گاه در تأیید سخن ساذرلند می گوید: «گیاه سبز و آسمان آبی زیباست، اما در نتیجه عادت ممکن بود که از آسمان سبز و گیاه آبی لذت ببریم.»

بنابراین معلوم نیست به نظر دورانت، تکرار و عادت از زیبایی شیء زیبا می کاهد یا بر آن می افزاید. اگر زیبایی آسمان آبی به دلیل تکرار و عادت باشد باید به همان دلیل تکرار و عادت، خاک نیز در نظر ما زیبا باشد در حالی که اگر خاک را نا زیبا ندانیم دست کم آسمان را زیباتر از خاک می دانیم. سخن ساذرلند دقیقاً در جهت انکار واقعیتی بنام زیبایی است و می رود که زیبایی را یک امر نسبی محض که واقعیت ندارد، معرفی کند. دورانت این قبیل سخنان را نقل می کند آن گاه زیبایی را واقعیتی می داند که انگیزشگاه و منشاء آن، غریزه جنسی است.

برای این که دیدگاه عصر توصیفگری (که امروز کار غیر علمی شناخته می شود) را درباره ی زیبایی بررسی کنیم باز در بخشی مستقل تحت عنوان «زیبایی و ویل دورانت» به سراغ او خواهیم رفت و با او به عنوان سخنگوی نحله توصیفگران، به بحث خواهیم نشست.

در پایان این مبحث به دو نکته مهم اشاره می کنیم:

۱- غیر از نسبیت اول یعنی «زیبایی و نسبیت در وجود»، دیگر نسبیت های ششگانه را که مطرح کردم، نمی توان درباره ی دیگر موضوعات علوم انسانی مطرح کرد. و این ویژگی بزرگ و عظیم زیبایی است. ممکن است گفته شود: می توان همه این نسبیت ها را به محور هر چیز دیگر مطرح کرد. می گویم: اگر کمی دقت کنید می بینید به محور هر چیز نیست، به محور زیبایی هر چیز است.

۲- در این مبحث به خوبی روشن شد که لذت غریزی غیر از لذت زیبایی است. بنابراین زیبا خواهی انسان ربطی به غریزه او ندارد. این عامل که خواهنده زیبایی و انگیزاننده برای زیبا گرایی است، غریزه نیست، پس چیست؟ این همان معما است که در دانش «انسان شناسی» حل نشده و مورد غفلت قرار گرفته است که موجب شده نه تنها در تعریف موضوع زیبایی و تعریف علم زیبا شناسی به جایی نرسیم در تعریف همه موضوع های علوم انسانی و در تعریف خود آن علوم به چیزی نرسیم و هنوز هم از شناسایی منشاء خانواده، جامعه، تاریخ و اخلاق، باز بمانیم. به ویژه دو پدیده ی بس مهم یعنی «خنده» و «گریه» را که از ویژگی های انسان هستند دانسته و یا ندانسته به فراموشی بسپاریم و هیچ بحث علمی درباره شان نکنیم. آیا منشاء خنده و گریه نیز غریزه است؟ یا این دو نیز اعتباری محض هستند!؟! همان طور که برخی می کوشند با تأسی از ژان ژاک روسو خانواده و جامعه و نیز اخلاق را پدیده های قراردادی محض، معرفی کنند که هیچ ریشه ای در درون انسان ندارند و خاستگاه شان فقط مغز حسابگر است.

پس لازم است موجود شگفتی که انسان نامیده می شود، از نو شناخته شود.

هنر و زیبایی در آشفته بازار علوم انسانی

هنر و زیبایی در آشفته بازار علوم انسانی

ما انسان ها به راحتی میان سه مقوله علم، صنعت و هنر تمییز می دهیم و آن ها را از همدیگر تفکیک می کنیم. در یک شیء که هر سه مقوله را در عینیت خود به همراه دارد به آسانی جنبه ی هنری آن را از دو جنبه ی دیگر جدا و انتزاع کرده، تصور و درک می کنیم. در یک خودرو که هدف غائی از آن نه هنر است و نه زیبایی، دقیقاً می توانیم هنری که در آن به کار رفته و زیبایی آن را درک کرده و با امثالش مقایسه نیز بکنیم؛ این خودرو بهره ی بیشتر از هنر و زیبایی دارد یا آن دیگری.

در مقام تعریف و بیان چیستی، جنبه ی علمی و صنعتی آن را که به علوم تجربی مربوط است در حد کافی توضیح می دهیم، و جزئیات آن را در چهارچوبه همان تعریف، قرار می دهیم. اما در تعریف هنر و زیبایی باز می مانیم و مانده ایم.

برای گشودن این بن بست، ابتدا باید در دانش انسان شناسی آن نیرویی را که در دورن انسان هست و زیبایی را درک می کند و آن را می خواهد و بر آن می انگیزاند، شناسایی کنیم و در کنار نیروی غریزه بگذاریم. در این صورت نصف راه را رفته ایم. نصف دیگر عبارت است از شناسایی چگونگی عملکرد این دو نیرو. زیرا تلاقی، تعاطی، تعارض و حتی گاهی تناقض موجود میان این دو نیرو چنان بر هم تنیده اند که این درهم تنیدگی هم خود انسان شناسی، هم زیبا شناسی و هم همه علوم انسانی را نیز پیچیده و پر از خلط های ناشناخته و گره های سردرگم کرده، یک آشفته بازار پر هیاهو، بی نظم و نظام، بی در و پیکر، به وجود آورده است. تعریف های عجیب و غریب، تبیین های ذوقی و سلیقه ای. سبک های غیر علمی، مبانی غیر مستدل، پیش داوری ها، پیش فرض ها، بالاخره آرای مختلف اندر مختلف، در این بازار مکاره به نمایش گذاشته شده است. در عملی ترین علم از علوم انسانی یعنی اقتصاد از تعریف تنازع بقایی اسپنسر داریم تا تعریف ماکیاولی و از آنجا تا آدام اسمیتی و از او تا تعریف مارکس و تا تعریف گانگستری. در سیاست از آن آشفته تر، در روان شناسی خود دانش روان شناسی به ده ها گره و عقده مبتلا است، جامعه شناسی در گام اول فلج است هنوز مشکل «آیا جامعه شخصیت دارد یا نه؟» حل نشده، دستکم در عرصه علمی به «ترجیح یک طرف» نیز نرسیده است، جامعه شناسی بی مبنا و بدون تعیین مسیر اصلی که به امضای علم رسیده باشد، همچنان پیش می رود.

علما با جمله ی «چه کنیم علم همین است» خودشان را دلخوش می کننـد در عین حال خودشان می دانند که علم چنین نیست. چرا این جمله را در علوم تجربی نمی آورنـد، آن را بر مبنای روش و مجاری بیّن اسـتوار کرده اند. علوم تجربی قلب کهکشان را دریـده پیش رفته، به جاهـای دور که نتوانسـته برود دست علمی خـود را دراز کرده از حوادثی که ده میلیـارد سـال پیش در یـک کره رخ داده خبر می دهـد، پیکر هستی را تشـریح می کنـد همان طور که پیکر انسان را با اسـتوارترین قواعـد شـرح می دهد. آن منفیاتی که به علوم تجربی منتسب می کنیم اگر نیک بنگریم به گسـست هایی بر می گردد که در علوم انسانی است که نتوانسته همپای علوم تجربی پیش برود و هدایتش کند.

معتقدم این بن بست یا بگوییم این سرگردانی بزرگ، گشوده نمی شود مگر با شناسایی آن نیروی دوم که در کنار غریزه در کانون جان انسان، وجود دارد، و این نیروی دوم قابل شناسایی نیست مگر با گشوده شدن یک بن بست دیگر که عبارت است از جزم اندیشی دوآلیستی درباره ی انسان که مسلّم گرفته ایم: انسان یا همان است که فیکسیسم اساطیری، گفته یا آن است که داروین گفته است. یا سفید است یا سیاه حتماً و قطعاً رنگ سومی و صورت دیگری امکان ندارد، یا فیکسیسم یا ترانسفورمیسم. این دوآلیسم، اهریمنی شده فرشته ی علم را کاملاً به بند کشیده است.

و چون اصل «تحول و تطوّر» درباره ی گیاهان و انواع حیوان یک اصل مسلّم علمی است و از جانب دیگر فیکسیسم حتی درباره ی انسان. یک خرافه تخیل آمیز است، پس حتماً «انسان حیوان است» و در اصل و اساس هیچ فرقی ماهوی با حیوان ندارد. پس انسان یک موجود صرفاً غریزی است با این فرق که غریزه اش متکامل تر از غریزه حیوان است.

این احکام جاذمانه که ریاضیمندتر از ریاضیات اعلام می شود هیچ کدام پایه علمی متقن ندارند، به جای مانده از دوره ی توصیفگری توصیفگران هستند که باید از نو بررسی علمی شوند.

در بالا لفظ ناخوشایند «سرگردانی» درباره ی علوم انسانی آوردم. اما دیگران نیز هستند که به آن تصریح کرده اند:

سی رایت میلز می گوید: «ما از طبیعت بشر چیزی نمی دانیم و آن چه می دانیم نمی تواند پیچیدگی و تنوع رفتار انسانی را بیان کند»(۱). چه زیبا بیان کرده است که ما در شناخت انسان، مشکل داریم و در نتیجه در توضیح رفتارهای پیچیده انسانی، دچار حیرت هستیم. اما این مشکل هیچ راه حلی ندارد؟

درگیری تمدن ها، گفتگوی تمدن ها:

آشفته بازار علوم انسانی با بیان روشن به ما می گوید احکام بالا صحیح نیستند اگر صحیح بودند این آشفتگی پیش نمی آمد. چه دلیل بزرگ تر از شرح حال خود علوم انسانی، چه شاهدی مطمئن تر از سرگردانی علوم انسانی در قرن ۲۱. تازه به دو راهی درگیری تمدن ها و گفتگوی تمدن ها رسیده ایم که اولی از چاره جویی علمی مأیوس شده به جای این که طبیعت را به وسیله علم و دانش (علوم انسانی) به تسخیر انسان دربیاورد انسان امروزی را مانند کلان های اولیه به دست تنازع بقای طبیعت می سپارد که در درگیری وحشیانه ی طبیعی, مورد گزینش «انتخاب اصلح طبیعی» قرار گیرد و طبیعت جامعه ای را از میان جامعه ها برگزیند.

گفتگوی تمدن ها نیز گرچه ظاهری صلح خواهانه و خوشایند دارد، اما همان طور که در لفظ و معنی خودش، روشن است، یک طرح فرهنگی است نه طرح علمی. موعظه ریش سفیدانه ای است که از قدیم ریش سفیدان اقوام و ملل، از آن سخن گفته اند و همیشه توانسته فواید روبنایی موقت نیز داشته باشد.

۱- درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، ص۲۴۴.

هر دو طرح، در حل بزرگ مشکل جهان بشریت، علم را باز نشسته و از کار معاف می کنند. اگر نیک بنگریم این خود علوم انسانی است که از جاده خارج شده و بی راهه ها را طی کرده و اینک عقیم و سترون، فرسوده شده و از کار مانده و انسان را از کارآیی خود مأیوس کرده است.

ظاهراً وقت آن رسیده است که دست اندرکاران علوم انسانی طرحی نو اندازند، به دنبال تجدید نظر در «انسان شناسی» باشند که پایه و مبنای همه علوم انسانی است. معنی طرح نو این نیست که همه علوم انسانی جارو شده و به کناری انداخته شود و این همه زحمات و ره آوردها، بیهوده تلقی شود. علوم انسانی از نظر ره آوردها و توسعه، کار بزرگی را انجام داده است. اشکال در نخی است که این مهره های گرانبها بر آن چیده شده اند. نخی که نامش غریزه است. موضوعاتی از قبیل خانواده، جامعه، تاریخ، زیبایی، پدیده ای به نام لباس، اخلاق، خنده، گریه، خود محاکمه کردن - یک فرد انسان خویشتن را محاکمه و نکوهش می کند -، هنر و بالاخره علم خواهی، متعالی تر از آن هستند که بر نخ غریزه چیده شوند. منظورم از «متعالی» تمسک به واژه های ارزشی غیر علمی نیست مقصودم تعالی از دیدگاه بررسی علمی است. پدیده های مذکور که ویژه ی انسان هستند و حیوان از دست یافتن به آن ها ناتوان است، همگی دقیقاً بر علیه غریزه و کاملاً متضاد با اقتضاهای غریزی هستند (همان طور که امیل دورکیم درباره ی جامعه این سخن را گفته است). پس چگونه می توانند نشأت یافته از اقتضاهای غریزی باشند.

وقتی که می گوییم انسان حیوان است یعنی موجود تک بعدیِ غریزی است دیگر کاری از پسوند «متکامل» بر نمی آید غیر از یـک آرایش و زینت دادن به آن. زیرا تکامل، اصل و اساس ماهیت موجود جانـدار را تعویض نمی کنـد، ماهیت حیوان به هر مقدار هم تکامل یابد قادر به درک زیبایی و زیباخواهی نخواهد بود.

جریان علوم انسانی امروز، در توضیح و تبیین همه خصایل انسانی با مشکل روبروست حتی رفتارهای غریزی انسان را نیز نمی توانـد بیان کنـد. زیرا به دلیل آن نیروی دوم که با غریزه درهم تنیده اند، رفتارهای غریزی انسان نیز، ماهیت متفاوت از ماهیت رفتارهای غریزی حیوان، یافته است.

زیبایی و دمکراسی

در شرایط امروزی، دمکراسـی والاترین نعمت است زیرا اگر دمکراسـی نباشد جای آن را استبداد خواهد گرفت. استبدادی نه از نوع ملوک الطوایفی قبایـل اولیه، یـا مراحـل اولیه نظـام سـلطنتی که توأم بـا معنـای واقعی «پـدر» بود. بل اسـتبداد از نوع اتمّ «خودکـامگی فردی». پس یـا دمکراسـی و یـا خودکامگی اتمّ. امروز چنین است. آیا دیروز که پایه های علوم انسانی پی ریزی می گشت و به این سـرنوشت انجامیـد، راه و امکـان دیگری نبود؟ از دیـدگاه هگل بلی راه و امکان دیگری نبود بشـر قهراً و با جبر تاریخی باید به این سرنوشت می رسید که رسیده است.

ممکن است کسـانی هم اکنون نیز به بینش هگـل وفادار باشـند. اما آن اکثریت قریب به اتفاق که از هگل پیروی نمی کننـد به کدام سمت و سویی نظر دارند.

این مسأله یک مطلب استثنایی ویژه است که از جهتی با دیگر مسائل علوم انسانی فرق دارد: در نهضت رنسانس با پشت کردن به مسیحیت، اصول و فروع زیادی از یونان باستان با شعار «برگشت به یونان» در مبانی علوم انسانی جای گرفت به ویژه در هنر و زیبایی خواهی. اما به تدریج توسعه ی علوم از بستر کاملاً یونانی، به گستره وسیعی کشیده شد، حتی در هنر، و به ماهیت دیگر تبدیل گشت. اما آن چه دمکراسی نامیده می شود در قالب یونانی با عنصری از جمهوریت رم، همچنان باقی مانده است.

در این که مساوی بودن رأی یک فرد دانشمند با رأی یک عامی محض، عیب بزرگ دمکراسی است کسی تردید ندارد. که گفته اند: «مساوات در میان نامساویان، خود ستم است نه عدالت». با وجود این دمکراسی بهترین راه شناخته شده است همان طور که گفته شد در شرایط امروزی چنین هم هست. لیکن پرسش این است: کدام عامل یا عوامل، شرایط امروزی را به بار آورده است؟ و اگر (بر فرض) بنا بود شرایطی غیر از این شرایط پیش بیاید باید کدام عوامل آن را به وجود می آورد؟

علوم انسانی است که این شرایط را به وجود آورده و نیز علوم انسانی است که از ایجاد شرایط دیگر ناتوان بوده است ما که در این عرصه چیزی غیر از علوم انسانی نداریم.

هم اکنون جامعه جهانی وامانده است دمکراسی برای حل مشکلات ناتوان شده است زائیچه های خودش مانند «تروریسم» بر علیه خودش قد علم کرده است و همچنین بیماری های نوینی که از دمکراسی برخاسته اند، که همگی از ویژگی های «جامعه باز» هستند.

آن روز که بایـد تکلیف انسـان توسـط علوم انسـانی روشن می گشت، خبط و اشـتباه رخ داد. در نتیجه هنوز هم تکلیف انسان امروزی میان کمونیسم و لیبرالیسم در عرصه علمی معلوم نگشـته است. علی رغم گسترش و سیطره لیبرالیسم درعمل، لنگی آن از دیدگاه علمی کمتر از لنگی کمونیسم نیست. ماکس وبر بزرگ سـخنگو (و به یک معنی بنیانگذار) لیبرالیسم رایج امروزی، در مقابـل کمون گرایی مارکس و نیز در برابر جامعه گرایی امیل دورکیم، هیـچ دلیل علمی اقامه نمی کنـد تنها با شـعار «ما نه پیامبریم و نه عوام فریب - سیاسـتمدار - ، دانشجو هستیم»(۱) صورت مساله را از تخته سـیاه محفل علمی پاک می کند. همین طور پوپر و کسـینجر. بـا این رونـد مـأموریت و رسـالت علم از آن سـلب شـد. «علم برای علم» تنها کاری که می توانست بکند مشغولیت دانشمندان، بوده و هست.

اما بـدیهی است که علم نمی توانـد در محـدوده تنگ «برای علم» ماندگار باشد. آتش علم دودی را بر می انگیزاند که در زیر هیچ خیمه ای نمی ماند و به بیرون می خرامد. علم هرگز بدون مأموریت و رسالت نمی ماند اگر رسالت حقیقی او از او سـلب شـود بـه رسـالت دیگر می پردازد که امروز (به قـول سـی رایت میلز) در خـدمت سـیاست حرفه ای (نه علمی) به کـار مشـغول است.(۲)

وقتی که دانشـمند از دانش خود سـلب رسـالت کنـد در حقیقت به مسـاوی بودن رأی خود با رأی یک فرد عامی، حکم کرده است. و دمکراسـی از چنین پشتیبـانی علمی ای بهره منـد شـده و مانـدگار گردیـد بر خلاـف دیگر اصول که رنسانس از یونان باسـتان وام گرفته بود، یعنی آن گـاه که علم از مسـئولیت اداره جـامعه کنار می رود دو حادثه رخ می دهـد: دمکراسـی ارزش علمی پیدا می کند، علم نیز به استخدام سیاست حرفه ای در می آید که فلان قدرت حاکمه هزاران دانشمند جامعه شناس را به کار می گیرد. زیرا اگر علم ایـدئولوژی را نمی دهـد دست کم راه غلبه بر جامعه ها را نشان می دهـد و دست بالا تا جایی می رود که پست مدرنیسم مورد نظر فوکویاما، یا طرح درگیری تمدن های مورد نظر هانتینگتن را بدهد.

با این همه اگر من به جای ماکس وبر بودم همین کار را می کردم که او کرده است: زیرا از این علوم انسانی که خود بی سر و سامان است و بر انسان شناسـی نا اسـتوار، اسـتوار است تنها به قـدر دانشـجو بودن، می توان توقع داشت، توقع بیش از این یا از جـامعه خفه کننـده مارکس سـر در می آورد یا از جامعه مصـنوعی امیل دورکیم. که در ارتباط با بحث ما، اولی زیبایی ستیز و دومی اجنبی از زیبایی فطری است.

۱- ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار.

۲- درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، ص۱۵۵.

زنـدگی فردی و اجتمـاعی مـا همـان چیزی است که علوم انسـانی پیش روی مان گذاشـته است. دقیقاً بیش از سه قرن است به نسـخه علوم انسانی عمل می کنیم در این نسـخه تنها جای دو چیز خالی است: مدیریت جامعه. و پیش بینی های آسیب شناسی جـامعه. فرق میـان مـارکس نسـخه پرداز و ماکس وبرِ نسـخه ستیز، در همین دو مورد است که امروز هر دو نسـخه کاستی های خود را نشان داده اند که در نتیجه به پایان عمر مدرنیسم می رسیم.

در یـک جـامعه کمنیستی زیبایی در حیات فردی، حـذف و دست کم خفه می شود. و در یک جامعه دمکراتیزه، زیبایی ها نیز دمکراتیزه گشـته و زیبایی در حیات جامعه، از بین می رود، زیبایی ها سـطحی، غیر طبیعی، زودگذر و ناپایدار می شود و «زیبا خواهی» جای خود را به «تفنن طلبی» می دهـد. گویی زیبایی یعنی همان تفنن طلبی، حالتی برود حالت دیگر به جای آن بیاید خواه زیبـا باشـند و خواه نباشـند. همه چیز به «من این طور دوست دارم»، ختم می شود. «دوست دارم»ی که هیـچ معیـار طبیعی نـدارد، حضـرت روح القـدس لازم است بیایـد و داوری کند این دوست دارم از درون جان انسان نرمال و سالم بر می خیزد یا دست پخت دمکراسی است.

زیبایی و تواضع

تواضع از هر کسی ستودنی است به ویژه از شخص دانشمند و عالم. و همین طور است متواضع بودن جامعه ی دانشمندان. امروز در میان دانشمندان علوم انسانی دو نوع تواضع را مشاهده می کنیم: تواضع کاملاً عالمانه که بر خلاف قرون ۱۷، ۱۸ و ۱۹، باور دارند که هر چه علم پیش برود باز معلومات ما در مقایسه با مجهولات مان، بسی اندک خواهد بود. از سنخ همان تواضع که ابن سینا می گوید: تا بدان جا رسید دانش من که بدانم همی نادانم. نوع دوم تواضع علمای علوم انسانی، چیزی است که آن را در علمای تجربی نمی بینیم؛ در حقیقت یک نوع واماندگی است که به حساب تواضع گذاشته می شود. مثلاً با روحیه کاملاً متواضعانه و بزرگوارانه، اختلاف های متعارض، متضاد و متناقض در تعریف موضوع و در تعریف علوم، و نیز انتخاب سبک های علمی ناهمگون و متضاد، یک جریان و امر طبیعی تلقی می گردد. اما اهالی تجربه نه چنین تسامح را دارند و نه نام آن را تواضع می گذارند.

درست است هر کس و هر نظریه محترم. لیکن این احترام نباید به عامل بازدارندگی تبدیل شود که شده است. جامعه بشریت در اضطرابات سهمگین و نگرانی های جانکاه به سر می برد که مسئولیت رهایی از آن به عهده علوم انسانی است. اما ما احتمال یک تجدید نظر در مبانی این علوم را نیز به ذهن مان راه نمی دهیم تا روشن شود در کجا اشتباه کرده ایم.

این مسئولیت گریزی، را ماکس وبر بنیان گذاشت و ظاهراً به همین دلیل به طور ناخودآگاه همگی او را دوست داریم – البته دوست داشتن او به طور خود آگاه کاملاً به جاست – و دانشمند را از این گونه مسئولیت معاف داشت. این مسئولیت زدایی، توسط پوپر تا حد جواز «ادعای علمی بدون دلیل علمی» پیش رفت که امروز از خلاءها، کاستی ها و نارسایی های اساسی در علوم انسانی، احساس رنج نمی کنیم.

با وجود همه کاستی ها و عدم شناخت در «چیستی هنر»، فعل هنری و فرآورده های هنری جریان دارند، درجه و میزان هنری بودن آثار و امتیازات شان نسبت به همدیگر مورد داوری و قضاوت تخصصی و نیز توده ای مردمی، قرار می گیرد.

اگر داوری های مردمی را دمکرات مئابانه بپذیریم و با تکیه بر واقعیت گرایی غیر معرفتی، (همچنان که در امور سیاسی می کنیم) قابل قبول بدانیم. داوری و قضاوت تخصصی را چه بنامیم؟ هنر شناسان مطابق کدام اصول و قواعد، یک اثر هنری را بر اثر هنری همسنخ خود، رجحان می دهند. وقتی که تعریف مورد اجماع، یا در حد قابل قبول برای شان وجود ندارد، روشن است که هیچ قاعده و قانونی نیز وجود ندارد.

بنابراین اگر کمی دقت کنیم می بینیم که داوری ها بیشتر بر اساس «صنعت» است تا هنر. حتی در شعر و موسیقی؛ این مجسمه این طوری تراشیده شده و آن دیگری آن طوری. این کارگردان این کار را کرده و آن یکی آن کار را. این شاعر فلان صنعت شعری را به کار برده آن دیگری فلان صنعت دیگر را.

کارشناسان درباره یک فیلم راز و رمزهایی را می شمارند که نه در دیده خود آگاه مردم احساس شده اند و نه در ناخودآگاه آنان تأثیری گذاشته اند. گاهی داوران به فیلمی جایزه ی بزرگ می دهند که مردم هیچ استقبالی از آن نکرده اند. هنری که مخاطبش مردم نیست یک کار علمی و صنعتی است که فقط به درد عالمان و اهل آن صنعت، می خورد که البته ارزش اندکی نیست.

هنر هست، آثار هنری خلق می شود، بهره مندی از آن ها نیز هست، ارزش گذاری هم هست، با این که تعریف وجود ندارد. پس هنر هم معلوم ترین معلوم هاست و هم مجهول ترین مجهول ها.

در یک بررسی پیشینه یابی و تاریخی می بینیم افلاطون، ارسطو و امثال شان، این موضوع را با عطف نظر به متافزیک و دست کم با نوعی تمسک به متافزیک، حل می کنند. یعنی ذات موضوع را از دسترس معرفت بشری خارج می کنند. به جای معرفت دهی، انسان را محکوم می کنند که در این باره به نادانی مطلق، رضایت دهد. در ادوار بعدی که منطق ماتریالیسم توسط بیکن اعلام می شود و در فازهای مارکسیسم و پوزوتیویسم همه گیر می شود، معرفت زیبایی و هنر نیز مانند دیگر امور متافزیکی از حیطه شناخت بشری کنار گذاشته می شود. خدا، دین، اخلاق رو به افول می رود اما شگفت این که زیبایی و هنر در این بُحبُوحِه ی کمیّت گرایی نه تنها افول نمی کند با توسعه کمیّات توسعه می یابد، گرچه محورهای زیبایی و هنر تا حد ستمگرانه ای جا به جا می شود و مورد سوء استفاده بوالهوسی و سرمایه داری می گردد، لیکن جایگاه خود را داشته و سهم خود را از نیروی اندیشه و نیروی کار و نیروی اقتصادی فرد و جامعه می گیرد.

این روند روز افزون، به مجهولات ما درباره زیبایی و هنر افزوده است پیشتر تنها در تعریف باز مانده بودیم، اینک چرایی بقا و داوم و توسعه آن ها با وجود کمیت گرایی شدید، مجهول بزرگ دیگر می شود و این پرسش را در پیش روی قرار می دهد:

آن کدام نیرو و کدام انگیزه ی شگفت و ناشناخته ای است که نه تنها زیباخواهی و هنر را از زیر پتک های ماتریالیسم و پوزوتیویسم رها ساخته بل که هر منطق و هر گرایش کمّی را به استخدام زیباخواهی و هنر درآورده است؟ این چه عاملی است که عامل براندازی خود را به عامل بقا و توسعه ی خود، تبدیل کرده است؟!

می خواهم ادعا کنم این پرسش شگفت ترین و نیز گیج کننده ترین پرسش در میان پرسش های بی پاسخ، است. زیرا در هیچ گوشه ی معبدِ غریزه پاسخی برای این پرسش نیست و کلیدی برای حل این معما وجود ندارد. این جوشش سرچشمه دیگر دارد و انسان حیوان نیست موجودی است دارای دو سرچشمه و دو نیروی انگیزاننده که غریزه یکی از آن دو است.

از دیدگاه دیگر این مشکل بزرگ و مجهول سترگ (که به نظر من همه دستگاه های علوم انسانی را لنگ می کند) راه حل آسانی دارد. تنها نیازمند یک کلید است یک شستی که با فشار انگشت، همه اندام های این دستگاه ها را به کار می اندازد، از جمله موضوع زیبایی هم ماهیت خود و هم کار کرد خود را برای «فهم علمی» نشان می دهد. دو روی سکه به همدیگر نزدیک می شوند یعنی آن چه گفته شد زیبایی از یک جهت معلوم ترین معلوم هاست و از طرف دیگر مجهول ترین مجهول ها، دست کم در حدی که سزاوار علم است معلوم می گردد...

اگر بـه قـول منطـق ارسـطویی، برای همـه ی چیزهـایی کـه برای انسـان خوشاینـد هسـتند، یـک «جنس» تعییـن کنیـم بـا عنـوان «دلپذیرها» سـپس آن را به دو «نوع» تقسـیم کنیم: غریزی ها مانند مزه ها و طعم ها و لذت صـرفاً جنسـی. و غیر غریزی ها مانند زیبـایی هـا و هنرها. در این صورت هم سرچشـمه و منشاء زیبایی خواهی و درک زیبایی و هم ریشه هنر در کانون و سویـدای درون انسان، برای مان شناخته می شود و هم مسأله در حد کافی و به اصطلاح «علی طاقه البشریه» روشن می گردد.

منظـورم ایـن نیست که بـا این رویکرد، همه مسایـل این موضـوع در یـک مقـاله یـا کتـاب، یـا توسـط یـک اندیشـمند یـا چند اندیشـمند، حل می شود. مرادم از «آسان بودن» جاری شـدن مباحث علوم انسانی در بستر صـحیح خود است. در آغاز تنها سـر این کلاف سر درگم، شناخته می شود و سپس در تکامل معرفتی، قرار می گیرد.

برای برداشـتن این گام اول، با دو مشکل عمده رو به رو هستیم: اول مشکل دوآلیسم است که پیشتر به آن اشاره شد؛ دوآلیسم «فیکسـیسم و ترانسـفورمیسم» که جزم انـدیشانه آن را به مشـابه ی یـک بت می پرسـتیم؛ یـا آدم خلق السـاعه افسـانه ای یـا آدم داروینی. گمان می کنیم که هرگز راه سوم، چیز سوم، امکان سوم وجود نـدارد. جزم اندیشـی ای که زیبنده ی عصـر کنونی و شایسته ی روش علمی نیست.

توجه به امکان راه سوم در انسان شناسـی، علاوه بر موضوع زیبایی، دیگر معضـلات و مجهولات سترگ عرصه علوم انسانی را نیز حـل خواهـد کرد از قبیـل منشـاء خـانواده، جـامعه، تاریـخ، اخلاق، خنـده، گریه، همه اقتضا و خواسـته هایی که ویژه انسان هسـتند و حیوان کاری با آن ها نـدارد. حتی مشـکل تعریف اقتصاد و علم اقتصاد، و نیز تعریف موضوعی به نام سـیاست و علم سیاست، تا روشن شود که اقتصاد صحیح چیست و سیاست صحیح شایسته ی انسان چیست؟

منشاء حقوق

مطالب بالا را با نوعی تکرار آوردم تا زمینه برای بحث درباره چیزی که «حقوق» نامیده می شود باز شود؛ هنوز در آخرین متن ها از متون علوم انسانی واقعیت داشتن چیزی به نام حقوق، زیر سئوال است آیا حقوق صرفاً یک پدیده قراردادی است و هیچ ریشه ای در سویدای درون انسان ندارد؟ یا سرچشمه آن در درون جان انسان، جای دارد؟ چون از طرفی انسان را حیوان می دانیم و از طرف دیگر حقوق به این معنی در زیست حیوانی وجود ندارد، پس باید حقوق را یک «پدیده قراردادی محض» بدانیم که اکثریت دست اندرکاران علوم انسانی همین حکم را نیز صادر کردند. و اگر انسان حیوان است حق با آنهاست.

می دانم برخی از محققین از روند مباحث من در شگفت می شوند که نشان می دهد من انسان را حیوان نمی دانم، به آنان حق می دهم زیرا بت دوآلیسم مذکور، دل از همه ی ما ربوده است. به همین دلیل به یک تجدید نظر در «انسان شناسی» دعوت می کنم. سعی می کنم به قدر کافی دلایل این پیشنهاد را توضیح دهم.

یکی از سرگردانی ها درباره ی «جرم» است؛ جرم چیست؟ جرم زشت و نا زیباست. اگر نا زیبایی را قراردادی محض بدانیم در حقیقت مقوله مقابل آن یعنی زیبایی را نیز قراردادی دانسته ایم. و هیچ راه گریز و گزیری از این ملازمه، وجود ندارد. در این صورت نه تنها افرادی مثل من که زیبایی را واقعیت می دانیم، بل ویل دورانت و پیروانش نیز باید دست از واقعیت زیبایی بر دارند و آن را برخاسته از انگیزش های غریزی ندانند، سرگردانی آنان درباره حقوق و جرم، شدیدتر است از یک جهت زیبایی را واقعیت برخاسته از سویدای طبع بشر می دانند و از جانب دیگر حقوق و جرم را قراردادی محض. اما کسانی از قبیل ماکیاول و پاراتو از این قبیل تناقض گویی آسوده اند که هر دو را اعتباری محض، می دانند. ریمون آرون، در کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی»(۱) می گوید:

۱- ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص۳۵۲ ترجمه پرهام.

«جرم به معنای جامعه شناختی کلمه، چیزی نیست جز کرداری که وجدان جمعی آن را ممنوع می داند. مهم نیست که ناظران چند قرن پس از واقعه یا متعلق به جامعه دیگر چنین کرداری را، کرداری معصومانه بدانند. جرم فقط از خارج و در قبال احوال وجدانی جامعه ی مورد بحث، تعریف می شود. این تعریف تعریفی عینی و واقع بینانه است.»

با این بیان، نکوهش جرم هیچ ریشه ای در وجدان فردی انسان. ندارد و صرفاً به جمع جامعه مربوط می گردد. وجدان جامعه هم خودش نیز یک پدیده قراردادی است و جامعه خواهی صرفاً مولود عقل و آگاهی انسان است و آمری در پسِ عقل وجود ندارد.

آرون شاهد نیز می آورد، مثلاً ـ همجنس گرایی در جوامع اسلامی جرم است و در جامعه امروزی سوئد یک رفتار معصومانه است. اما کاملاً واضح است که نکوهیدگی جرم، ریشه در وجدان فرد دارد: پشیمانی، پشیمانی جان سوزترین خوره است که به جان انسان مجرم می افتد و روزگار وی را سیاه می کند و گاهی به خودکشی منجر می شود.

جرم ها سه نوع هستند: جرم ثابت که سیالیت پذیر نیست. جرمی که تا حدودی سیالیت پذیر است. جرمی که ماهیتاً قرار دادی است که بر علیه یک هنجار سطحی فرهنگی رخ داده است نه بر علیه یک خواسته ریشه دار درونی، این نوع سوم گاهی به هنجار نیز تبدیل می شود.

جرم ثابت مانند قتل، همیشه زشت و پشیمانی جان سوز را در پی دارد. جرم سیالیت پذیر جرمی است که گاهی در اثر انحراف و نیز در اثر تربیت معکوس، ناهنجاری خود را در یک جامعه به نسبتی از دست می دهد، مانند مثالی که از جامعه ی سوئد آوردم. نوع سوم مانند مراسم ازدواج که مثلاً ـ فرقه ای در هندوستان به جای این که عروس را به خانه داماد ببرند، داماد را سوار فیل کرده به خانه عروس می برند که باید نام آن را دامادی گذاشت نه عروسی.

همجنس گرایی سوئد با آن همه تبلیغ و ترویج هنوز هم به هنجار تبدیل نشده است و نیز کسی نمی تواند ضد طبیعی بودن آن را انکار کند. انسان شناسی در طبیعت انسان بحث می کند نه در طبیعت منحرف. مگر این که پدیده همجنس گرایی (که غیر از انسان در هیچ موجودی مشاهده نشده) به حساب همان پسوند «متکامل» گذاشته شود و از افتخارات تکاملی انسان و از امتیازات انسان، شمرده شود. اما این پدیده در قالب مُجاز اجتماعی چیزی بود که سیاستمداران حرفه ای برای آسودگی خود در اداره جامعه ها، به وجود آوردند و با شعار آزادی در ترویج آن کوشیدند که هنوز هم به عنوان یک هنجار برای انسان جای نیفتاده و نمی تواند بیفتد.

پشیمانی فردی ربطی به وجدان جامعه ندارد. همان طور که ادیان به ما گوشزد می کنند؛ وقتی که قابیل، هابیل را کشت، به شدت پشیمان شد. جرمی بود که هنوز نه جامعه ای بود و نه وجدان جمعی جامعه. دانش روان شناسی نیز با کل وجودش این واقعیت و حقیقت را اثبات می کند. اگر از ریمون آرون پرسیده شود: چرا در این بحث اصل «پشیمانی» را نادیده می گیری؟ می گوید این نظر شخصی من نیست. او این بیان را ظاهراً بر اساس مبانی جامعه شناسی به ویژه جامعه شناسی مورد نظر دورکیم، به طور استنباطی می آورد. لیکن چون هرگز سرانجام، مسأله را به یک «صورت مشخصی»، نمی رساند نمونه خوبی است برای نشان دادن سرگردانی مورد بحث ما، سپس می گوید:

«مجرم کسی است که در یک جامعه ی معین از قواعد مدنی آن جامعه سرپیچی کرده است. در این معنی، سقراط محتملاً شایسته آن بود که مجرم شمرده شود.» آن گاه می گوید: «شکی نیست که اگر این فکر را تا انتها پیش ببریم تبدیل به فکری مبتذل یا روحاً جریحه دار کننده خواهد شد.»

این سرانجام به ابتذال رسیدن، تنها در موضوع جرم نیست و به بینش جامعه شناسان یا بینش دورکیم، منحصر نیست. همه مسایل در همه علوم انسانی همین ماهیت را دارند هر کدام را بگیریم و پیش برویم به همان ابتذال می رسند. به همین دلیل همه علوم انسانی مشروط هستند، مشروط به این که خیلی پیش نرو که اوضاع خراب می شود. یعنی خود علم حکم می کند که در علم پیش نرو. علم مانع پیشرفت علمی می شود!

سپس با استنباط خود از بینش دورکیم درباره «کیفر» می گوید:

«دورکیم این نظریه را از تعبیر عقل گرایانه ای که بر تأثیر کیفر به عنوان عامل باز دارنده تأکید می کند قانع کننده تر می داند. احتمالاً ـ از لحاظ جامعه شناسی، حق با اوست. لکن این را هم نباید از نظر دور داشت که اگر چنین باشد، و کیفر در حکم غرامتی تصور شود که به وجدان جمعی پرداخت می گردد، حیثیت عدالت و اقتدار کیفرها از این رهگذر تقویت نخواهد شد.»

اگر این بینش «واقع بینـانه» است و «حق» نیز با دورکیم است، چه لزومی دارد مرثیه عـدالت را بخوانیم که مبادا ضـعیف شود؟! خود عـدالت چیست؟ اگر جرم و کیفر دو پدیده متلازم صـرفاً قراردادی باشـند، عدالت نیز یک مفهوم صـرفاً قراردادی خواهد بود، و کیفر غیر از یک غرامت سـتم ورزانه ای، نخواهـد بود. آیا علم و عقل به سـتم ورزی حکم می کنـد و نام آن را عدالت می گذارد؟!

مقصـود بررسـی سـخنان آرون یـا دورکیـم یـا دیگر بزرگـان علـوم انسـانی نیست. مقصـود ارائه نمـونه ای از گسـتره ی وسـیع سرگردانی هاست که همگی از یک خبطی ناشـی می شوند که در «انسان شناسـی» به آن دچار شده ایم، تا زمانی که انسان را موجود غریزی محض بـدانیم و او را حیوان بـدانیم حتی با پسونـد «متکامل» این سـرگردانی های سـهمگین با ما خواهنـد بود و پویش ها به جایی نخواهد رسید. که می بینیم نمی رسد.

حضور این همه مسایـل اساسـی مجهول، و کلاف های سـردرگم برای تجدیـد نظر در انسان شناسـی، و تردیـد در الوهیت بت دوآلیستی مذکور، کافی نیست؟

عقل و آگاهی

مشـکل دوم در این گام اول(۱) «پـل موهوم» است که در مبـاحث و گزارشـات علوم انسـانی فوراً میـان مرحله ناآگاه و مرحله آگاه زده می شود. گاهی در مسایل مربوط به ناخودآگاه انسان بحث می کنیم که هیچ ربطی به مرحله خودآگاه انسان ندارد، محـدوده را رعـایت نمی کنیم فـوراً پلی از مرکز مرحله خودآگـاه به مرکز مرحله ی ناخودآگـاه می زنیم، دو صورت و نیز دو مـاهیت مسأله را کاملاً با هم خلط می کنیم، در حالی که اصل و اساس دانش انسان شناسـی به مرحله ناخودآگاه مربوط اسـت که بایـد بـا صـرف نظر کامـل، از مرحله خود آگاه، بررسـی شود. آخرین مسأله در انسان شناسـی این است که انسان عقل هم دارد. حتی این که «عقل چیست؟» ربطی به دانش انسان شناسـی ندارد و «عقل شناسی» خود یک دانش دیگر است تا چه رسد به رفتارهای عاقلانه و آگاهانه انسان که هر کدام موضوع یک علم ویژه هستند.

عقـل، اول و آخر همـه چیز نیست. عقـل یـک «کـار پرداز» است که اوامر برخاسـته از درون انسـان را می شـنود و برای تـأمین خواسته آن، به کار می پردازد.

۱- مشکل اول عبارت بود از دوآلیسم فیکسیسم و ترانسفوریسم.

حتی گاهی خواسته درون، بدون استفاده از عقل مستقیماً در خارج عملی می شود که نامش را رفتار ناخود آگاه می گذاریم.

رسالت انسان شناسی، توضیح و شناخت همان «درون» است که در پسِ عقل ایستاده و بر او فرمان می دهد، امر می کند. این آمر چیست؟ می گوییم این آمر عبارت است از غریزه. اما مشاهده می کنیم که غریزه در حیوان بدون عقل و خرد کار می کند اتفاقاً از تعادل هم خارج نمی شود؛ تغذیه و امر جنسی حیوان از حد طبیعی تجاوز نمی کند؛ نه از پر خوری می میرد و نه بدون موسم در صدد جنس مخالف است. بر خلاف انسان با خرد.

و می بینیم که پدیده هایی از قبیل زیبا خواهی، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، گریه، خنده و هنر، از اقتضاها و خواسته های غریزه نیستند بل کاملاً بر علیه آن هستند.

در این جا فوراً پل می زنیم، به آگاهی های انسان متمسک می شویم بادی در غبغب انداخته می گوییم: انسان موجود خردمند است نشسته اندیشیده و نتیجه گرفته که زندگی خانوادگی بهتر است، زیستن در جامعه و با جامعه پر فایده است، به خاطر نیل به خوبی های خانواده و جامعه، زنجیری از «اخلاق» و یوغی به نام «قانون» و دیوی به نام «جرم» و گرگی به نام «کیفر» آفریده و به جان خود انداخته است که دمار از روزگار خودش در بیاورند.

از جانب دیگر می بینیم هر انسانی که در میان عشایر کوچنده و یا در روستا، دیوانه می شود، آن محیط را رها کرده به سوی جامعه بزرگ و شهرها می آید. بیش از آن عقل او را از پیوستن به جامعه بزرگ باز می داشت، اینک که از دست عقل رها شده به ندای درون پاسخ تام می دهد.

منشاء جامعه خرد حسابگر انسان نیست، بل که جامعه گرایی ریشه در درون ذات انسان دارد. اما این منشاء غیر از غریزه است. زیرا که دیدیم جامعه و همه ابعاد تشکیل دهنده پیکر آن، دشمن غریزه اند جامعه و پدیده های درون آن از نیروی انگیزاننده دیگر بر می خیزد و چون ما آن نیروی دوم را نمی شناسیم (زیرا دچار دوآلیسم مذکور هستیم) برای ترمیم خلاءهای علمی فوراً پل می زنیم حقیقت و واقعیت متقدم بر آگاهی را با ره آوردهای آگاهی مخلوط می کنیم. اگر در بحث ها و تحقیق ها از این خلط و درهم آمیزیِ جداً غیر علمی بپرهیزیم می بینیم که همه امور و موضوعاتی که ویژه انسان هستند و در زندگی حیوان نیستند با فریاد بلند وجود آن آمر دوم (که در پس عقل قرار دارد و به عقل فرمان می دهد تا خواسته هایش را تأمین کند) را به ما اعلام می کنند. و این فریاد همه علوم انسانی است که از بی توجهی ما به مصداق «آشفته بازار» تبدیل شده اند.

آشیانه ی عقل:

اگر عقـل را بـه مرغی تشـبیه کنیـم، آشـیانه این مرغ غریزه نیست. آفرینش، این مرغ را به آن نیروی دوم (آمر دوم) داده اسـت وگرنه، به حیوان نیز می داد. گاهی هوشـمندی برخی حیوان ها را شاهد می آوریم که مثلاً ثابت کنیم «عقل همان هوشـمندی حیوان است که در انسـان تکامـل یـافته است». این قبیل ملاحظات زیست شناسـی، شبیه این است که گفته شود: چون گیاه نیز تنفس دارد، پس انسـان نیز گیاه است. آن گاه همان احکام را که به گیاه می دهیم به انسان نیز بـدهیم گرچه در بستری وسـیع تر. در آینده این ملاحظات را بررسی خواهیم کرد.

عقل سنجش گر، خیلی از خواسته های غریزه را، محکوم می کند، پس نمی تواند ابزار دست غریزه باشد.

اگر آن آمر دوم نباشـد، یا در کشاکش با غریزه مقهور و مغلوب غیر فعال گردد و غریزه بر او مسـلط شود، هیـچ کاری از عقل برای درک زیبـایی و داوری میـان زیبـا و نـا زیبـا، سـاخته نیست. بل که قضـیه بر عکس می شود و عقل در خـدمت اقتضاهای غریزی، نـا زیباهـا را زیبـا می انگـارد. غریزه در وجود انسـان، عقـل را در آشـیانه روح دوم، می بینـد آن را وسـیله خوبی برای کمیّت طلبی خود، می یابد. بر سـر تصـرف آن با روح دوم به «کشاکش»(۱) می پردازد، اگر عقـل را از اختیار آن روح خارج کنـد، دیگر عقـل، عقـل نیست، «عقل نکرایی» است که می بینیم انسان هایی به خونریزی و دیگر ناهنجاری ها می پردازنـد که هیچ حیوانی قادر به آن فضاحت کاری ها نیست.

۱- در آینده به محور این «کشاکش» سخنانی از دانشمندان علوم انسانی خواهیم شنید.

پرسش این است: اگر انسان حیوان متکامل است چرا رفتارهایی را مرتکب می شود که نامتکامل ترین حیوان از آن منزّه است؟ معنی تکامل چیست؟ اگر حیوان با چنگ و چنگال می درد انسان با بمب و موشک می درد. چنین تکاملی فقط در نظر آدم کشان، کمال است.

هر شیر می درد، چرا برخی از انسان ها می درند و برخی دیگر به شدت از آن متنفرند؟ مگر غیر از این است که انسان درنده یک موجود غریزی متکامل است که بهتر و بیشتر می درد، و انسان متنفر از درندگی، موجودی است با روح کمال دار و کمال خواه دیگر. اگر انسان حیوان متکامل باشد باید حق را به انسان های درنده بدهیم، و دیگر انسان ها را احمق بدانیم، همان طور که افراد درنده افراد زیبایی خواه را احمق می دانند.

شفتر می گوید: «حیوانات قادر به شناخت یا لذت بردن از زیبایی نیستند.»(۱)

این درست، اما سخن در چرایی این عدم شناخت است. ارسطو می گوید: «فرم های زیبایی عبارتنداز نظم، تقارن و تعیّن، که علوم ریاضی آن ها را در درجات معینی مشخص می کنند.» هنفلینگ در توضیح این سخن ارسطو می گوید: «ادراک زیبایی مخصوص موجوداتی است که از قوای عقلی و ذهنی بالاتری برخوردارند و هنگامی که ارسطو به علوم ریاضی اشاره می کند می خواهد همین نکته را برساند.»(۲)

۱- چیستی هنر، ترجمه رامین.

۲- چیستی هنر، ترجمه رامین.

هنفلینگ می خواهد با تمسک به واژه «درجات» در سخن ارسطو ادعا کند انواع حیوان از آن جمله انسان. هر کدام با درجاتی از عقل و درک زیبایی برخوردارنـد. به همین جهت از لفظ جمع «موجودات» اسـتفاده می کنـد تا سـهمی از عقل به حیوان نیز بدهد. اما مشکل تنها با اعطای عقل به حیوانات، حل نمی شود. آمری که عقل را به کار می گمارد چیست؟

این بیـان هنفلینـگ بهترین نمونه است بر آن «پـل موهوم» که در بالاـ به شـرح رفت. و نشـان می دهـد که چگونه مرحله ناخود آگاه و متقدم بر عقل و آگاهی را با مرحله تعقل و آگاهی خلط می کنیم.

بحث عقل را در این جا با این مطلب تمام می کنم: آن چه که از زیبایی لـذت می برد، موجود جانـداری است به نام انسان، نه عقـل، عقـل ابزاری است که این لـذت را برای او، تأمین می کنـد. چنین نیست که عقل هم زیبا خواه است و هم درک کننـده زیبـایی و هم تـأمین کننـده زیبـایی و هم خودش از آن لـذت می برد. به گمانم این سـخن بـدیهی است با این همه باز در بیان دیگر می آورم: فعلاًـ می پـذیریم که درک کننـده زیبـایی، عقـل است. لیکن آن نیروی زیبـا خـواه که خواهـان زیبـایی اسـت چیست؟ آیـا عقـل هم زیبایی را می خواهـد و هم آن را درک می کنـد؟ در این صورت بایـد لـذت زیبایی را نیز عقل ببرد نه موجودی که عقل را دارد.

زیبایی و درک علمی

اشاره

در بالاـ گفته شـد: فعلاًـ می پـذیریم که درک کننـده زیبـایی، عقل است. مراد از لفظ «فعلاً» چیست و چرا این لفظ را آوردم؟ برای ایـن که درک عقلی شامـل درک علمی نیز می شـود. امـا درک زیبـایی یـک درک علمی نیست. برای روشن شـدن این بحث بـاز برویم به حضور ارسـطو و سـخن او را بهـانه قرار دهیم و تکرار کنیم: به نظر ارسـطو: «عناصـر زیبایی عبارتنـداز نظم، تقارن و تعیّن، که علوم ریاضی درجات آن را تعیین می کند.»

مراد از «نظم» در بیان او یا نظم طبیعی است یا نظم ریاضـی و هندسـی. نظم هندسـی می توانـد اعجوبه و شـگفت انگیز و تکان دهنـده باشـد حتی مصـداق هنر نیز باشـد (ماننـد یک ساختمان بزرگ اداری). اما نمی توانـد زیبا باشـد و لـذا گفته انـد: هنر و زیبـایی همیشه لازم و ملزوم همـدیگر نیستند؛ مجسـمه ابوالهول یک اثری هنری است اما زیبا (به معنی مورد بحث ما) نیست و همین طور مجسـمه هـای مکتب کوبیسم که در آن از نظر طبیعی در حـد زیـادی صـرف نظر می شود. یک اثر هنری هر چه از نظم طبیعی دورتر به همان میزان از زیبایی طبیعی، محروم تر می شود. مجسمه ابوالهول، تابلوهای نیشخند آمیز پیکاسو، مجسمه های هندسـی گرای کوبیسم، تعجب برانگیزند و تماشاگر را تکان می دهند. اما همان طور که پیش تر گفته شد هر تعجب، هر جاذبه و هر تکان دهنـدگی، زیبایی نیست. نکته ای که برخی سـتایندگان پیکاسو به آن توجه نمی کنند. در حقیقت چیزی که هنر را اعم از زیبا و غیر زیبا، می کنـد همین «اصل» است و گرنه اثر هنری با اثر زیبا، مساوی می گشـتند و همیشه هنر و زیبایی لازم ملزوم همدیگر می شدند.

درست است هر زیبایی را در هر شییء زیبا، می توان تحلیل علمی کرد اما نتیجه این تحلیل فقط «لذت علمی» می شود نه لذت زیبـایی. در حقیقت چنین تحلیل کننـده ای به حس علم دوستی خود (که حس قوی و بس مثبت هم هست) پاسـخ می دهـد و لذتی که از تحلیل می برد از سـنخ لذتی است که از هر فهم علمی در هر رشـته و موضوع دیگر، می برد و از سنخ لذت زیبایی نیست.

اتفاقاً سـخن دیگر ارسـطو که گفته بود: «هنر آئینه طبیعت است»، باعث شد هنر بیش از پیش هندسی تر شده و از زیبایی فاصله بگیرد. پیکـاسو مـدعی شـد کـه هنر آئینـه طبیعت نیست، خلاّـق است. او به آثـار هنری آریائیـان اولیه تـوجه داشت (ایرانیـان، یونانیـان، هنـدیان، حتی پیش از مهـاجرت شان) که گاو بالـدار، عقاب شاخـدار، شـیر پلنگ نما و... که هیـچ کـدام در طبیعت وجود نداشـتند، آثـاری را پدیـد آورد که به کوبیسم منجر گشت. امـا همه این آثـار که طبیعت را به ریشـخند می گیرد، برای یک کارشناس هنر، زیبا هستند لیکن همان زیبای علمی.

نه هنر علم است و نه زیبایی به وسـیله علم درک می شود خواه ریاضـی و خواه دیگر علوم، حتی علم «زیبایی شناسی» و درک آن، غیر از درک علمی زیبایی است.

دیوید هیوم می کوشد واقعیت و عینیت زیبایی را به زیر سئوال برده می گوید: «برای ادراک زیبایی، باید عملی بیش از ادراک ویژگی های عینی جزئی، صورت پذیرد»(۱) ما می توانیم از این جهت که درک زیبایی، غیر از درک عناصر و اجزاء است با او موافق باشیم، در عین حال همان طور که در مبحث «نسبیت» به شرح رفت، به واقعیت زیبایی نیز معتقد باشیم.

۱- هنفلینگ، چیستی هنر، ترجمه رامین.

خللی در نظم

درک علمی، یک «تنظیم» است علم غیر از «توضیح یک نظم» معنایی نـدارد، تعامل و تعاطی اجزاء را با همـدیگر بررسـی می کنـد که چگونه کـل را به وجود آورده انـد. امـا جایگـاه «چاشـنی»(که پیشـتر نیز دربـاره ی آن درنگی داشـتیم) چه می شود؟ چاشـنی در زیبایی و حتی در غذا، یعنی «چیزی، عنصری، عاملی، که می رود یک سیمای زیبا را مخدوش یا یک غذا را بدمزه کند اما به آن حد نمی رسد تنها یک ضربه ای به یک نواختی آن سیما یا آن مزه، می زند.»

چاشـنی ماهیتاً ضد زیبایی و در نقشی که دارد نیز تهدید کننده زیبایی است لیکن به زیبایی می افزاید. جای خراش یک شیء تیز در صورت یک زن، از سال ها پیش باقی مانده بود، چنان بر جاذبه ی او افزوده بود که مردی با پذیرش تعهدات سـنگین با او ازدواج کرد. اینک می توانیم با یکی از تحلیل های علمی زیر (یا با مجموعه آنها) برای این چاشنی، تحلیل علمی بدهیم:

۱- دریـافتگر زیبـایی (تماشـا کننـده) چون زیبـایی را در معرض تهدیـد می بینـد بیشتر به آن حساس می شود. چنان که انسان درباره هر نعمتی، چنین است.

۲- کاستی در کنار کمال قرار می گیرد و آن را بهتر نشان می دهد. (هر چیز با ضد خود شناخته می شود).

۳- چون در این جهـان هستی، همیشه خیر و شـر، کاستی و کمال، در کنار هم و عجین هم هسـتند، دریافتگر این واقعیت را در زیبایی چاشنی دار احساس می کند، در نظرش مطلوب تر می گردد. (تداعی ای از آهنگ کل هستی).

اما می دانیم آن مرد مورد مثال، نه درس فلسـفه خوانده بود و نه کارشـناس علم زیبا شناسـی بود تا با این ملاحظات، آن زن را زیبا ببیند. می گوییم او به طور ناخودآگاه چنین احساسـی داشته است. لیکن سخن در همین «ناخودآگاه» است. یعنی درک او از زیبـایی آن زن، درک علمی نبوده است گرچه مـا آن زیبـایی را تحلیـل علمی می کنیم و همین تحلیـل مان را نیز درک می کنیم.

انسـان ها درباره هر چیز درک علمی دارنـد - هر کس به میزان فهم و علم خود - ، غیر از دو مورد: ادراکات ناشـی از غضـب شدید، و درک زیبایی.

زیبایی و درک علمی

تحلیل علمی مذکور در مورد، مثال بالا نشان می دهد برای تعیین درجات زیبایی، از هر علمی می توان استفاده کرد و مساله منحصر به دانش ریاضی نیست، بسته به مورد آن زیبایی و وضعیت ویژه آن است. در تعریف چاشنی گفته شد «... اما به آن حدّ نمی رسد» لفظ «حدّ» و مفهوم آن یک مقوله و مفهوم ریاضی است اما کل آن تعریف در مفهوم این لفظ خلاصه نمی شود. «حدّ» عنصری از عناصر آن تعریف است. ارسطو تحت تأثیر مواریث به جای مانده از فیثاغورسیان، اهمیت زیادی به علوم ریاضی، داده است.

اساساً زیبا خواهی یعنی گریز از نظم هندسی، نظم هندسی یکنواخت ترین یکنواخت هاست، مگر به حدی دچار تکرار گردد که جنبه ی هندسی آن در میان تکرار آن، مستهلک شود، در این صورت می تواند زیبا باشد مانند شبکه های بالای درب های چوبی و امثال شان. یک جویبار، یک رودخانه، یک درخت و... بدان جهت زیباست که به هیچ نظم هندسی محکوم نیست.

ماجرای آثاری از پیکاسو و کوبیسم نیز یک سکه دو رویه است؛ اگر یک روی آن به ریشخند گرفتن طبیعت است روی دیگر آن هندسه را به ریشخند می گیرد که از این رویه دیگر، غفلت می شود. از دیدگاه هندسی ارزش کوبیسم چیزی نیست غیر از «نظم در بی نظمی» و همچنین از دیدگاه طبیعت و همین طور از دیدگاه خود هنرمند کوبیست.

اُمیّت و درک زیبایی

پرسش مهم دیگر این است که آیا انسان متخصص - با هر تخصص - ، زیبایی را بهتر درک می کند یا انسان امّی؟ پیشتر گفته شد: «انسان هر چه با فهم تر به همان میزان نسبت به زیبایی درک کننده تر». اما با فهم بودن با متخصص بودن، فرق دارد. مراد نیرو و توان فهم یک فرد است نه فهم تخصصی او. دریافت زیبایی کار «انسان» است، انسان بدون قید، بدون قید تخصصی، انسان خوشبخت کسی است که تخصص او به «شخصیت» او سرایت نکند. کار تخصصی بینش و نگاه او را به جهان هستی، تخصصی نکند. ممکن است یک پزشک متخصص جراحی، همسر خود را توده ای از رگ و پی و سلول و گلبول، ببیند، به نظر یک متخصص نظامی تق تق تیربار زیباتر از چه چه بلبل، گردد. معنی «امّی»، منطق امّی، شخصیت و بینش امّی را در بخش آغازین کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

دو چیز است که با منطق تخصصی و جراحی شده، نمی توان به آن دو دسترسی داشت. یکی «فلسفه» و دیگری «زیبایی» است.

همه فیلسوفان مدعی هستند که هستی شناسی و وجود شناسی را (فلسفه را) با هیچ کدام از منطق علوم، بررسی نمی کنند. زیرا می دانند که منطق یک علم همان علم را خواهد داد نه فلسفه را. اما در عمل همگی دچار یکی از منطق های علمی هستند که فقط به عنصر «کلی گویی»های آن افزوده اند. مشخص ترین منطقی که در خدمت فلسفه گرفته شده، منطق ارسطویی است که در واقع منطق علم «ذهن شناسی» است. لذا هیچ کسی نتوانسته فلسفه ای را (در حد نسبتاً رضایت بخش) ارائه دهد. هر فلسفه ای فلسفه های دیگر را نقض کرده است. فلسفه ها به جای نزدیک کردن بشر به درک جهان هستی او را از آن دور کرده اند، به هدفی که مأموریت شان است نرسیده اند. لیکن در تمرین دادن و تقویت فهم بشر، نقش مهمی دارند.

فلسفه صحیح (صحیح در خور شأن انسانی) را فقط خدا می تواند ارائه دهد. زیرا فقط خداست که نیازی به تخصص ندارد و جهان هستی یک جا و بدون رشته بندی علمی، معلوم اوست. می بینیم که منطق ادیان منطق امّی است نه تخصصی.

ممکن است یک فرد تحصیل کرده و متخصص در علم زیبا شناسی، درباره ی زیبایی سخنان زیادی داشته باشد. اما ممکن است فردی که هیچ برخوردی علمی با زیبا شناسی ندارد، بیش از او از زیبایی لذت ببرد و درک بهتر و عمیق تری از آن داشته باشد. و واقعاً نیز چنین است.

گاهی برخی از افراد دانشـمند در مقام به اصـطلاح نق زنی، می گوینـد «خوشا به حال نادانان» یا خوشا به حال کسـی که چنان آمـد و چنـان رفت. این سـخن از یـک جهت درست و از جهت دیگر نـادرست است. اینان به راستی در زنـدگی نادانان نوعی خوشـی و بهره منـدی مشاهـده می کنند که خودشان از آن محروم هسـتند. زیرا فرد نادان با همه نادانی به دلیل دچار نشدن به تخصص در بینش و شخصیت، بهره ی زیادی از زیبایی ها دارد.

اگر از دانشـمند مذکور پرسـیده شود: چرا خوشا به حال نادانان؟ می گوید: چون بدی ها را نمی فهمند، آسوده اند. این پاسـخ دانشـمندانه فی الجمله صحیح است اما به طور بالجمله، صحیح نیست. اگر بخشی از آسودگی نادان به دلیل عدم شناخت بدی هـا باشـد، بخش دیگر آن به دلیـل بینش امّی او است که قیچی تخصـص، جهـان هستی را در پیش روی او به قطعات مختلف، تقسیم نکرده است.

وقتی که پـایین ترین حـد اُمیّت که همگان آن را شایان شأن برتری نمی داننـد، گهگاهی مورد حسـرت دانشـمندان قرار گیرد، بالاترین آن که بینش الهی جراحی نشده، است اهمیت خود را نشان می دهد؛ عیسـی پای مریدش را بشوید، موسـی برّه سـر به هوا و آزار دهنـده را روی قلب خود با محبت بفشارد، آخرین پیامبر دو نوه خود را بر دوش خویش سوار کرده روی دو دسـت و دو زانو راه برود و بگویـد: چه شتر خوبی است شتر شـما. او امّی است همه علوم را در ماهیت واحـد «علم واحد» یکجا دارد. که جمله «العلم نقطه کثّرها الجاهلون»(۱) از فرازترین گفته های وصی اوست.

بنابراین، با همه نارسایی ها در فلسـفه، باز درک فلسـفی زیبایی، عمیق تر و لذت بخش تر از درک علمی، می شود. زیرا فلسفه هـا در هر حال بیش از علوم به شخصـیت امّی انسان نزدیک تر و نسبت به قیچی تخصـص، دورترنـد. لیکن این وقتی است که خود فیلسوف در روند فلسفی خود نتیجه نگیرد که زیبایی فاقد عینیت و واقعیت، است.

۱- عوالی اللّئالی.

در کنـار جریان انـدیشه فلسـفی (حتی پیش از فلسـفه)، جریان دیگری از آن کلان های اولیه تا به امروز، حضور دارد که شاید بیش از فلسـفه از قیچی تخصـص ها، در امان مانـده است، که زمانی «کهانت» نامیده می شد، از غیب نیز خبر می داد، کارهای غیر عـادی و شـگفت انگیز از خود نشـان می داد. این جریـان از آغاز بر پایه نه تنها حـذف علم بل عقل، مبتنی است. وقتی که مجرای عقل و علم بسته شود، انرژی های درون بشـر انباشـته شده و سـر از کارهای شـگفت، در می آورد. لیکن کارهایی که هیچ گرهی از مشکلات بشر را باز نکرده و نمی کند.

بحث امیّت در بالاـ نبایـد بـا این موضوع، اشـتباه شود، آن جـا سـخن از نکوهش علم نبود، علم همیشه زیبا، ضـروری و حیات بخش است علم نیز مانند هر چیز پر اهمیت، بهایی لازم دارد و هزینه ای باید برای نیل به آن پرداخته شود، بخشـی از این هزینه خللی است که در درک زیبایی، رخ می دهـد که باید در بحث از زیبایی و زیبا شناسـی مورد توجه باشد، که متأسـفانه چندان توجهی نمی شود.

گفته شـد منشـاء زیبـا خواهی در انسـان، روح دوم است و همـان است که انسـان را به تملک چیزی به نام عقل، توانمنـد کرده است و گرنه، نه انسان زیبا خواه می شد و نه می توانست پذیرای عقل باشد و در نتیجه نمی توانست رابطه ای با علم پیدا کند. روح دوم و عقـل، لاـزم ملزوم همدیگرنـد. کـاهن میـان روح دوم و عقل تفکیک می کنـد. در دوره های بعـدی کاهنانی مثل نوستر آداموس و مرتاضان هنـدی را می بینیم که از غیب خبر می دهنـد و از آینده نیز پیشاپیش تصویرهایی ارائه می دهند. اما از وجودشان و کارهای شان، هیـچ نفعی برای جامعه بشـری، حاصل نگشت. مگر اضـطراب هایی که برای برخی افراد یا برخی جامعه ها، پیش آوردند. زیرا هر کار انسان که فارغ از عقل و علم و قواعد آن دو باشد بی ثمر و گاهی منشاء خطر می گردد.

امروز بشرها نا امید از علوم انسانی، درصدد رهایی از تخصصی شدن شخصیت شان، به سرعت به عرفان سرخپوستی، روی آورده اند. تا در آغوش آن به زیبایی های مورد اقتضای روح دوم، برسند. لیکن واضح است تشنگی عصر علم و خرد، با این آب سیراب شدنی نیست. آن زیبایی که در نظر عارف سرخپوست یا صوفی هست، چیز دیگر است با سبک و روشی دیگر. نه آن زیبایی که روح دوم از طریق عقل و تعقل می خواهد. اگر چنین بود، عقل و علم در نظر صوفی حجاب اکبر نامیده نمی شدند. هزینه رسیدن به آن زیبایی، کنار گذاشتن عقل و علم است و این برای عصر دانش، نامکن است. این روی کرد امروزی در فردای نزدیک، باز خواهد گشت.

مشکلات موجود در علوم انسانی که من آن ها را «سرگردانی ها» نامیدم، باعث شده که دست اندرکاران علوم انسانی خلاءهای علمی، را با تکّه هایی از عرفان سرخپوستی و تصوف هندویی و ایرانی، پر کنند. و همین کارشان روی کرد جامعه جهانی را به سوی عارف سرخپوست، جهت داده است.

درک تخدیری زیبایی

نوع دیگر درک زیبایی، درک تخدیری است که مانند کهانت، بدون عقل، و پشت بر علم، درک می شود. کسی که از مشروبات الکلی یا از مواد مخدر استفاده می کند، به توان بالایی از درک زیبایی دست می یابد. هم از بود و وجود خود در شعف می شود و هم زیبا خواهی در وجودش قوت می گیرد و هم آن را به شدت درک می کند. او نا زیباها را نیز زیبا می بیند. از این جهت به نوعی به «زیبایی مطلق» رسیده است در حالی که در واقعیت این جهان هستی آن چه وجود ندارد «مطلق» است. مطلق فقط خداست.

در این حالتِ انسان، سراب، آب می نماید، و باطل حق. و حقیقت به بطلان دچار می گردد. واقعیت ها قابل انکار می شوند.

ما هنوز به تعریف زیبایی نرسیده ایم - زیرا باید بحث درباره زیبایی و روح دوم، کامل شود تا زمینه تعریف تکمیل گردد - تا برای هنر تعریف آوریم. زیرا زیبایی در موارد زیادی با هنر ملازمه دارد. اما می توانیم علی الحساب برای هنر سعادت آور و هنر شُوم و خطرناک، تعریف آوریم:

هنر سعادت آور: هنری است که از خاستگاه طبیعی خود (روح دوم) برخیزد و مطابق مقتضای روح دوم در بستر تعقل جاری شود و با علم سر ستیزه نداشته باشد.

هنر شوم و خطرناک دو نوع است: الف) هنری که در کشاکش روح غریزه و روح دوم، دچار انحراف شده از روح دوم انگیزه بگیرد و در خدمت غریزه باشد. این نوع می تواند علمی هم باشد.

ب) هنری که در کشاکش روح غریزه با روح دوم، دچار انحراف شود با حذف عقل، از روح دوم انگیزه بگیرد و در خدمت هیچ چیز جامعه بشری نباشد. با این همه هنر است جدّاً و نمی توان آن را غیر هنر نامید.

این جاست که گفته اند: کم است هنرمندی که عاقبت به خیر باشد. یا: عاشقان هنر کمتر خوشبخت شده اند. زیرا با سر سالم از این کشاکش ها بیرون آمدن، خود نیازمند یک هنر قوی تر، است.

در حضور نامدارانی چند:

در برگ های پیش گاهی نام یا سخنی از بزرگان اهالی علوم انسانی، در مواقع لزوم، به میان آمد، اینک برای تمهید زمینه بیشتر برای شناختن روح دوم، که مدعی هستیم غیر از غریزه و منشاء تمایزات انسانی است، در پای صحبت نامدارانی چند از آنان می نشینیم. ابتدا:

ویل دورانت و زیبایی

سبک شناسی

سخن گفتن با ویل دورانت و از ویل دورانت، از جهتی سخت دشوار است که ایجاب می کند سر صحبت با او را با شناسایی سبک ویژه او، باز کنیم:

دورانت فصل سیزدهم کتاب «لذات فلسفه» را با عنوان «زیبایی چیست»، به این موضوع اختصاص داده است و آن را در ۶ محور بحث کرده است: معنی زیبایی در میان فلاسفه، حس زیبایی در حیوانات. زیبایی نخستین: اشخاص. دومین زیبایی: طبیعت. سومین زیبایی: هنر. و در آخر: زیبایی آفاقی.

در این میان جان نظریه او در مبحث «حس زیبایی در حیوانات» است. به نظر او حیوان نیز زیبا خواه است و زیبایی را درک می کند و همه زیبایی خواهی ها به غریزه جنسی بر می گردد. برای دفاع از این نظریه ابتدا به سراغ فلاسفه می رود تا پاسخی به آنان داده و راه خود را باز کند. او به ویژه از سخن کانت خوشش نمی آید که گفته است: «نفع و سود در زیبایی شیء زیبا دخالت ندارد». زیرا روشن است که غریزه فارغ از نفع و سود، کار نمی کند.

دورانت در اولین سطر به سراغ فیلسوف محبوب خود، آناتول فرانس رفته و سخن او را می آورد که گفته است: «به عقیده ی من ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست». اما ویل عقیده دارد زیبایی نیز مانند دیگر امور واقعی در زیست بشری، هم قابل درک است و هم قابل شناخت علمی، ابتدا نظر آناتول فرانس را با بیان دوستانه و صمیمی کنار می گذارد، می گوید: «حکم این هنرمند و دانشمند بزرگ، اندرزگونه است برای روی گردان ساختن ما از مساله ای که در این جا طرح کرده ایم. ولی اگر باز هم در این جا این مساله را دنبال می کنیم با در نظر گرفتن این نکته است که در فلسفه «مطلق» زیاد است و یقین کم».

برای ویل عبور از نظریه ها و حتی مثلاً ـ امر و نهی های همه ی دانشمندان، آسان است غیر از آناتول فرانس، که بس برایش محبوب است و نباید دل او شکسته شود. دورانت نیچه را متهم می کند که در اثر معاشرت دائمی با زنان دچار خصلت «مرد ستایی» شده و به دنبال «سوپرمن» است. زیرا به قول خود نیچه زنان هنری ندارند مگر بنشینند و از مردان سخن بگویند. اما خودش چنان شخصیت و سیمای ویژه ای از آناتول تصویر می کند که سمبل دلخواه زنان است. هیچ زنی نسبت به چنین مردی، بی تفاوت نمی شود.

در این جا نیز او را بر آن همه فلاسفه پیش از او مقدم، داشته و مستقیماً به سراغ او می رود تا ابتدا مخالفتی که با این محبوب خواهد داشت را به نوعی دلپذیر توجیه نماید. شاید جنبه ی ناخودآگاه قضیه در این رفتار او قوی تر باشد، برای تحصیل آسایش درونی خود.

در این جا سخن از ابرمرد قلم و پدر بیان یعنی ویل دورانت است که قلم در دست او کار ید بیضای کلیم را می کند. شیوایی، دلفریبی، نفوذ در مخاطب، سه نیروی سحر آمیزاند که آفرینش به قلم او داده است. کلمات در پیش قلمش سجده می کنند با اشاره این هنرمند خلاق، ردیف می شوند جان می گیرند. او عیسایی است که هر طور به خواهد به جملات جان می دهد همه واقعیت تاریخی را آن طور که می خواهد در جهت مورد نظر خود مانند رودخانه زیبا به راه می اندازد. پیامبر عشق است، «غریزه جنسی» فروید، را در مرکز تبیین های خود قرار داده علاوه بر همه رفتارهای فردی انسانی، پدیده های اجتماعی را نیز مولود آن می داند. تنها گاهی اقتصاد و دین را با عشق در تعارض می بیند.

این که گفته اند «در دوره ی توصیفگران، می رفت ژنو جایگزین واتیکان و تاریخ تمدن دورانت جایگزین دو کتاب عهد عتیق و جدید شود» اگر کاملاً به حق نباشد خالی از حقیقت هم نیست.

علم و جریان دانش به زحمت توانست خود را از سیطره ی قلم این نابغه ی بزرگ که تکلیف همه چیز را روشن کرده بود، رها کند. وگرنه، کار علمی برای هر دانش پژوه، تمام شده بود. نه پرسشی باقی مانده بود و نه مجهولی، و نه نیازی به تحقیق و اندیشه. همه چیز را دورانت نازنین حل کرده بود.

او در این عبارت، ابتدا آناتول فرانس را هنرمند و دانشمند بزرگ، که بار معنی هر دو غیر از بار معنی «فیلسوف» است، معرفی می کند. بلافاصله با عبارت لطیف و صمیمانه، نظر علمی او را «اندرز» می داند که برای باز داشتن از «شناخت زیبایی» ابراز شده است. سپس این اندرز باز دارنده از علم، را به جنبه ی فلسفی او ربط می دهد نه به جنبه ی هنری یا علمی او.

این که می گوید «در فلسفه، مطلق زیاد و یقین کم است»، واقعیتی است که در سیر تاریخی فلسفه مشاهده می کنیم. اما خود او آناتول را هنرمند دانشمند نیز می داند، پس می توان سخنش را یک نظر علمی دانست نه فلسفی. در صورت فلسفی بودن نیز نمی توان همه نظریه های فلسفی را به گناه فلسفی بودن، بدون هر گونه دلیل محکوم کرد.(۱) به نظر دورانت فلسفه تنها برای فلسفه خوب است، لازم است در میان اندیشه های بشری اندیشه ای هم به نام فلسفه باشد، نه برای «شناخت وجود» و نه برای تبیین هستی. اطلاق گرایی که در حقیقت، جان هر فلسفه است موجب ایده گرایی و دوری از یقین های رئالیستی، است. اندیشه به هر میزان از اطلاق گرایی فاصله بگیرد به همان میزان به واقعیت ها نزدیک می شود. نتیجه این سخن، تحسین نسبیت گرایی است. اما خود او نسبیت را کمتر به زبان و قلم می آورد. در حالی که پایه و اساس بینش و روش او نسبیت است (یعنی او عالم است نه فیلسوف) لیکن به نوعی از آن پرهیز دارد. عامل این پرهیز، اطلاق گرایی خود اوست. او اطلاق گرایی فیلسوفان را نمی پسندد لیکن خودش در جریان بحثی (به ویژه در تاریخ تمدن) در مورد اصول خود - به ویژه اصل «اصالت شهوت» و اصل «انسان حیوان است» - بیش از هر فیلسوف دچار اطلاق گرایی است. حتی درباره شاهان، پیامبران، پدیده های اجتماعی اعصار مختلف، همه جا «ارسال مسلّم» می کند.

۱- آن چه در برگ های پیش گفته شد: «فلاسفه در رسالت شان موفق نبوده اند اما فلسفه برای پرورانیدن ذهن و اندیشه بشری کمک شایانی کرده است» با بینش ویل دورانت فرق دارد.

روش ویل دورانت روش «توصیفی» است نه روش استدلالی. در عین حال با سحر قلم شیوایش، آرای شخصی خود را بیش از هر روش استدلالی، در ذهن مخاطب می کارد، گویی یافته های او اموری هستند که همگان به آن ها رسیده اند، و به هیچ وجه خدشه پذیر نیستند.

سبک او در «مبادی» و «نتایج» دقیقاً هم قطعیت انبیاء را دارد و هم اطلاق گرایی فلاسفه را. در فاصله مبادی و نتایج نیز ره آوردهای توصیفگریِ بوم نگاری را، ادلّه قطعی فرض می کند. این ویژگی در میان ویژگی های سبک او، بس مهم و قابل اندیشه و دقت است.

در کتابی که نامش «لذات فلسفه» است وقتی که نوبت به لذیذترین موضوع، یعنی «زیبایی» می رسد، فلسفه را محکوم کرده به کناری پرتاب می کند. اگر فلسفه در این عرصه ناکارآمد است و یا نمی توان بهره ی لازم را از فلسفه برد، پس باید اصل مساله را در این کتاب مطرح نمی کرد. زیرا با موضوع کتاب در تناقض است.

اطلاعات گسترده و وسعت دید او، و نیز تحمل زحمات تحقیق کتابخانه ای، و بررسی های عینی از جمله سفرهای عملی او، زمینه و بستر حرکت نبوغ او را در سبکی که دارد، فراهم کرده و از دیگران ممتاز کرده است. او را در قیافه ناظم دبستان می بینیم که فلاسفه را در صف اول و علما را در صف دوم و توصیفگران زیست شناسی و بوم نگاری را در صف سوم، قرار داده همه این کودکان را ماهرانه به کلاس مورد نظر خود، می راند.

وقتی که این کودکـان مؤدّب در جـای خود نشسـتند، نـاظم، معلم می شود پـای تخته می ایسـتد توقع دارد همگی با ادب و در سکوت محض به سخنان او گوش دهند. زیرا که او «یقین» آورده است.

اما امروز موضوع درس کلاس، «زیبایی» است آن افراد که در محوطه مانـده انـد و به دلیل نافرمانی اجازه ورود نیافته انـد، و از پنجره کلاس دیده می شوند، انبیاء هستند. و آن گروه دیگر که در آن گوشه با فاصله ای از انبیاء می پلکند، فلاسفه هستند که به دلیل اطلاق گرایی شان، اذن دخول نیافته اند و فقط پشت سرشان حرف زده می شود.

ظاهراً سـرپیچی از انـدرز فرانس برایش کمی دشوار است. می گوید: «اگر [با وجود اندرز فرانس] باز هم در این جا این مساله را دنبال می کنیم با در نظر گرفتن این نکته است که در فلسفه مطلق زیاد و یقین کم است.»

دورانت در سـبک ویژه خود به راحتی اما به طور ناپیـدا مرتکب تناقض می شود. در این جا نیز با فاصـله ای از عبارت بالا، می گوید:

«جای شـگفتی است که این مساله برای خود در فلسـفه و روان شناسی جای وسیعی باز نکرده است... انسان از زمان ها و مکان های مختلف از نوعی زیبایی برانگیخته می شد و عمر خود را در جسـتن آن به کار می برد. تنها فلاسفه جویای حقیقت زیبایی و راز قدرت آن هستند.»

بایـد گفت چرا شـگفت؟ بل که جای خوشـبختی است که فیلسوفان کمتر در این باره کار کرده اند، زیرا هر چه بیشتر کار می کردنـد روی ریـل «اطلاق» پیش می رفتنـد، در نـتیجه، کنـار گذاشـتن آن و عبـور از انـدرز امثـال آنـاتول فرانس انرژی و رو دروایستی بیشتر می طلبیـد. چه بهتر که کمتر کـار کرده انـد و عرصه را برای کار توصـیفی باز گذاشـته انـد. وانگهی اگر یک فیلسوف جای وسـیعی برای مساله زیبایی اختصاص می داد. بی تردیـد در آن جای وسـیع، تنها از حقیقت و راز قدرت زیبایی، بحث می کرد که از نظر دورانت مردود است.

او در این عبارت، رابطه مردم با زیبایی را در یک طرف قرار می دهد که سر و کارشان با «واقعیت» زیبایی، است و در مقابل آن، فلاسفه را قرار می دهد که واقعیت زیبایی را رها کرده و به دنبال «حقیقت» زیبایی، هستند. اولی را بر دومی ترجیح می دهد.

اگر خواننده ای دقت کند می بیند در این بین آن چه حضور ندارد «بینش علمی» است. رفتار مردمی و بینش فلسفی در مدّ نظر گرفته شده و بینش علمی کاملاً۔ کنار گذاشته شده است. گویی چیزی به نام علم وجود ندارد. گزارش و توصیف احوال مردمان، همان علم است و بس. که البته نبوغ قلمی او گزارشات توصیفی را به طور معجزه آسا جایگزین علم می کند.

اما سخن دورانت درباره ی روان شناسی کاملاً۔ درست است. روان شناسی چنان که باید درباره زیبایی نقش خود را انجام نداده است. از جانب دیگر همه علوم انسانی هر کدام به نوعی با روان شناسی رابطه دارند آن چه موجب شده دورانت این موضوع را درباره زیبایی فراز کند، ظرافت و شگفتی ای است که هم در خود زیبایی و هم در حس زیبایی خواهی، نهفته است و هر علم و عالم را به تواضع و اعتراف به عجز، وادار کرده است.

جسارت آمیز است اما باید گفت: روان شناسی نه تنها از توضیح چگونگی رابطه زیبایی با روان آدمی، ناتوان است، تا زمانی که به «غریزی بودن» و تک بعدی بودن جان انسان اصرار دارد، در اکثر مسایل حوزه رسالت خود نیز باز خواهد ماند که مانده است.

دورانت که با احترام و صمیمیت از کنار آناتول فرانس عبور کرد، در بیان تندی می گوید: «مساله به روان شناسی مربوط است ولی روان شناسان آن را به گردن فلاسفه نهاده اند و هر علمی که از حل مساله ای ناتوان شد چنین می کند. از این رو مهمترین مسایل، مربوط به فلسفه می شود و عذر فلاسفه در کودنی و کندی خودشان بسیار ناچیز است.»

اکنون پرسش این است: پس مهمترین مسایل، نه در عرصه علوم حل شده اند و نه در عرصه ی فلسفه. چرا؟ شاید در پاسخ گفته شود: بنا نیست انسان همه چیز را حل کند و بداند، چنین خواسته ای هم پر توقعانه است و هم مطلق خواهی.

ولی این پر توقعی نیست. اگر در این گونه مسایل، علم جا خالی کند، فوراً توصیفگری جای آن را می گیرد، که دورانت همین کار را نیز می کند. در ثانی: وقتی که «مسایل مهم» لاینحل مانده باشد، بدیهی است مسایل درجه دوم و فروعاتی که بر آن ها متفرع هستند، همگی یا لاینحل می مانند و یا دچار انحراف می شوند که در نتیجه می بینیم ره آوردهای منفی علوم انسانی، بیش از ره آوردهای مثبت شان است. و مشکل عصر مدرنیته (همان طور که پیشتر هم به شرح رفت) همین است.

دورانت پس از سلب صلاحیت از فلسفه و روان شناسی، مساله را در اختیار زیست شناسی قرار می دهد تا همان طور که زمان مدید برای شناسایی منشاء خانواده، منشاء جامعه و تاریخ، منشاء حقوق، منشاء اخلاق و... به دنبال حیوانات و قبایل بیچاره ی عقب مانده، رفتیم و غیر از توصیفات غیر علمی به چیزی نرسیدیم و به جای حل مسایل، مسیر فکر، اندیشه، علم و تحقیق را به شدت ناهموار کردیم، چیستی زیبایی و شناسایی حس و درک زیبایی را نیز به همان بستر بکشانیم. می گوید: «تا هنگامی که زیست شناسی کاملاً به روان شناسی راه نیابد موضوع زیبا شناسی در جای شایسته خود نخواهد بود.»

درست است زیست شناسی رابطه تنگاتنگی با علوم انسانی دارد. اما دخالت زیست شناسی، در روان شناسی تا چه حد باید باشد؟ آن همه دخالت که فروید و پیروانش دارند، به نظر دورانت کافی نیست؟ اگر زیست شناسی گامی هم در عرصه روان شناسی پیش رود، روان شناسی تبدیل به زیست شناسی می شود که واضح است خود او مطابق همین سخنش عمل کرده و دقیقاً یک بحث کاملاً زیست شناسانه را به حساب روان شناسی گذاشته است. هر چه در این فصل سیزدهم لذات فلسفه، می نگریم غیر از دو کلمه ی «عادت» و «رقابت» - در موقع رقابت، همسر مرد در نظرش زیباتر می شود - چیزی از مقولات روان شناسی نمی یابیم سر تا سرش زیست شناسی توصیفی است. که خواهیم دید حتی همین سبک کاملاً زیست شناسانه توصیفی نیز نظر او را تأمین نمی کند و برای اثبات «اصالت شهوت» کافی نیست.

به نظر من، تا هنگامی که انسان را حیوان بدانیم و پی به واقعیت و ماهیت خاص آن، نبریم و همه مسائل مهم علوم انسانی را از دریچه ی زیست شناسی (حتی زیست شناسی علمی) حیوانی، بنگریم نه آن ها حل خواهند شد و نه علمی به نام «انسان شناسی» خواهیم داشت. و به قول آناتول فرانس: «هرگز نخواهیم دانست که چرا یک شیيء زیباست».

مقصودم برگشت به فیکسیسم و انسان خلق الساعه ای، نیست در همان ترانسفورمیسم نیز زیست شناسی علمی نشان می دهد که انسان رابطه نسلی با حیوان ندارد و هنوز آثار گیاهی در اندام های بدن انسان، هست و چیزی به نام «بکارت» در انسان و همه ره آوردهای دیرین شناسی نیز بر علیه رابطه نسلی، است. خوشبختانه امروز زیست شناسی توصیفی عصر ویل دورانت، دوران خود را طی کرده و از اهمیت افتاده است و دیگر «توصیفات زیستی» در ارتباط با علوم انسانی، «زیست شناسی علمی» نامیده نمی شود. در این عرصه، علم به دنبال چون و چرای گزاره های توصیفی است نه توصیف محض. از دیدگاه علوم انسانی روز به روز فرق میان توصیف و علم، مشخص تر می شود. این پویشی است که می رود به آشتی کامل میان علم و

نبوت، برسـد. بر روی یـک «اصـل» جدیـد مبتنی است یعنی حضور خرافـات و باورهایی که با مسـلمات علمی مخالف انـد، به حساب «تحریفات» گذاشته می شود نه به حساب ادیان.

نمی توان از این واقعیت چشم پوشید که در دهه های اخیر آیین های نبوتی (ادیان) به جای «ایسم»های قرن ۱۸ و ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰، جای گرفته اند. حتی اگر بناست برخورد جامعه ها رخ دهد، نه با چاشنی کمونیسم و لیبرالیسم بل که با چاشنی فلان دین و بهمان دین، عنوان می شود. سرنوشت ها در دست مارکس و ماکس وبر نیست، در دست بودا، کرشنا، موسی، عیسی و محمد(ص) است.

و نیز نمی توان این واقعیت را انکار کرد که وارثان ماکس وبر از پوپر و کسینجر نیز عبور کرده به هانتینگتن رسیده اند، دیگرانِ پرشماری هستند که در اطراف میز عهد جدید و عهد عتیق، جمع شده اند. اندیشمندان مسلمان از خانقاه های تصوف و اطلاق گرایی فلسفه بر آسوده و به واقعیت گرایی علمی رسیده اند.(۱) علم و وحی روز به روز و بیش از پیش (با حذف خرافات و کهانت) به هم نزدیک تر می شوند. در این بین ته مانده جاذبه های بوم نگاری و بوم شناسی ها، از میان می رود. بر عکس آن دورانی که بوم نگاری و توصیفات بوم شناسی، جان علم تلقی می شد. بر اثر بوم نگاری از فلان قبیله بود که «مادر سالاری» توجه عده ای را به خود جلب کرد و در جامعه سوئد (به طور ویژه) به اجرا گذاشته شد که امروز بزرگ مشکل جانکاه آن جامعه شد، و درس عبرت برای دست اندرکاران علوم انسانی روز.

دورانت که در آثارش با آب و تاب و نوعی شیفتگی از مادر سالاری، توصیف می کند، در همین مبحث زیبایی از کتاب لذات فلسفه می گوید: «زن میل دارد بیشتر مطلوب باشد نه طالب». در تحلیل علمی، سالار بودن، با «میل به مطلوب بودن نه طالب بودن» سازگار نیست و تنافی شدیدی میان این دو هست که نشان از تناقض در بیان دورانت، دارد.

۱- این موضوع درباره مسلمانان سنی، صدق دارد. شیعیان پس از پیروزی در نهضت «برگشت به خویشتن خویش»، به برخی از خرافات و کهانت، روی کرده اند. گویی دکتر شریعتی که میانه ای با غیب نداشت (و این یک کمبود بزرگی در مکتب او بود)، در این مسأله غیب گویی کرده است - نگاه کنید برگ های اول کتاب هنر، از شریعتی.

فرق میـان قلم توانـا و قلم نارسا در این است که دورانت با سه جمله از کنار فیلسوف محبوبش آناتول فرانس می گـذرد و اگر فلاسـفه را کودن و کُنـد می نامنـد در سه جمله دیگر است. امـا من برای عبور از کنـار دورانت عزیز برگ هـا نوشـتم. که البته زحمات، نبوغ و کاوش های بس مفید او را می ستایم.

ویل دورانت در لذات فلسفه

زیبایی را در سه محور بررسی می کند:

۱- زیبـایی اشـخاص: این محور را دقیقـاً بر «اصـالت شـهوت» و غریزه ی جنسـی مبتنی می کنـد و به طور «مطلق» و با شـیوه ی «ارسال مسلّم» از آن سخن می گوید. گویی زیبایی پدر در نظر فرزند نیز ریشه در غریزه جنسی دارد.

۲- زیبـایی طبیعت: می گویـد: «پس عشق مـادرِ زیبـایی است نه فرزنـد آن. عشق تنها مبـداء نخستین زیبایی است که چنان که گفتیم در اشـخاص است نه در اشـیاء؛ امـا هزاران چیز هست که به نظر مـا زیبـا می آینـد و ظاهراً هیـچ گونه رابطه ای با عشـق ندارند. در این باره چه باید گفت؟».

جمله ی «عشق مـادرِ زیبایی است نه فرزنـد آن» یک ادعای بیشتر فیلسوفانه است تا عالمانه - گرچه فلاسـفه چنین سـخن نگفته باشـند - فیلسوفـانه ای که دورانت آن را به دلیـل حقیقت جویی افراطی، به نوعی ایـده آلیسم متهم کرده و راه واقعیت را پیش گرفت. علم نیز چنین داوری را یـک داوری صـرفاً مبتنی بر توصـیفگری شـاعرانه، می یابـد و به عکس آن، حکم می کنـد که «عشق فرزند زیبایی است نه مادرِ آن».

از نظر دورانت عشق چیست؟ او انگیزش غریزه جنسی و هر گونه رابطه جنسی را عشق می نامد. در حالی که غریزه جنسی بدون عشق هم عمل می کند. عشق فقط در جایی است که زیبایی وجود داشته باشد و هر جا که زیبایی نیست عشق وجود ندارد. بنابراین «عشق فرزند زیبایی است نه مادرِ آن». دستکم باید بگوید: غریزه جنسی و زیبایی در یک تعاطی دست به همدیگر می دهند و عشق را به وجود می آورند. که باز عشق فرزند می شود نه مادر. جالب است که روند سخنان خودش، همین است، لیکن هنگام نتیجه گیری نتیجه معکوس می گیرد. این رفتار در اکثر قریب به اتفاق استنتاجات او، هست که نه تنها برازنده بحث علمی نیست که برازنده توصیفگری نیز نمی باشد.

ویل هرگز درغگو نیست، «جهت گیر» است. سخن از واقعیات می گوید اما جهت دار، واقعیات را مانند یک گلّه آهوان زیبا در جهتی می راند که خودش می خواهد، به نفع اصولی که سخت به آن ها دل بسته است. در این جا نیز که با بن بست روبرو است همان کار را می کند. می گوید: زیبایی فرزند غریزه جنسی است اما هزاران چیز هست که به نظر ما زیبا می آیند و ظاهراً هیچگونه رابطه ای با عشق ندارند.

سیلی از واقعیت ها در پیش روی دورانت صف کشیده اند از قبیل زیبایی گل و دشت و جنگل و چشمه و آب و رودخانه و دریا و چمن و کوه و دره و ابر و باد و باران و آسمان نیلی و... و... چه ربطی به غریزه ی جنسی دارند. او برای عبور از این سد سترگ واقعیات، تونل هوایی می زند، دست به دامن «حقیقت و مجاز» در کتب لغت، می شود. یک مساله ی صد در صد واقعی را با اعتباریات محضه در هم می آمیزد، بر خلاف روح بینش و اصول مکتب خود، سخن می گوید، جریان اندیشه ای خود را در هم می شکند و در واقع خود بر علیه خود عاصی می گردد.

می گوید: «همچنان که در کتب لغت بسیاری از کلمات به جز معانی اصلی حقیقی، دارای معانی مجازی ثانوی نیز هستند هر غریزه ای نیز هم دارای موضوع و مطلوب اصلی است و هم فرعی و ثانوی. غریزه ی به دست آوردن غذا یا جفت به یک غریزه ی کلی کسب بدل می گردد و مشتاق هر با ارزش می شود. غریزه ی مبارزه برای به دست آوردن غذا یا جفت، به یک غریزه کل جنگ، گسترش می یابد که جنگ را برای جنگ، می خواهد. همچنین حساسیت به زیبایی - جزئی از «حساسیت به مهر» که همراه غریزه جنسی است - ممکن است از شخص مطلوب و محبوب به اشیاء وابسته به او و رفتار و شکل و گفتار او و به هر چه از راه تملک و شباهت از اوست، برسد و تمام جهان از لطف و زیبایی او بهره ای بگیرد.»

این گفتار عین سخن کاهنان معابد هندوئیزم و صوفیان است که خدا را محبوب اصلی می دانند و چون هر شیئ از اشیاء حکایت از وجود آن محبوب دارد و به او مربوط هستند، پس همگی زیبا هستند. با این فرق که خدای دورانت شیرین زبان، غریزه جنسی است. این ارزش دادن به «کلیات» و مفهوم کاملاً ـ انتزاعیِ ذهنیِ «کلی»، هرگز با واقعیت گرایی دورانت سازگار نیست و همه اصول بینش او را در هم می ریزد. جالب این که خود طرفداران «کلی اندیشی» می گویند: کلی در خارج از ذهن وجود ندارد، یعنی واقعیت عینی ندارد تا فعالیت عینی هم داشته باشد. اما دورانت «غریزه کلی» درست می کند که به قول خودش در همه عمر انسان ها فعال است و این همه غوغای زیبا خواهی را به راه انداخته است.

«جنگ برای جنگ» که هدف از آن فقط خود جنگ باشد، یک غریزه است یا «بیماری» و انحراف از همه ی غرایز؟ هیچ حیوانی برای نفس جنگ نمی جنگد، خروس جنگی به جنگی ترین حیوان معروف است اما جنگ او برای نفس جنگ نیست. برای از بین بردن یا بیرون راندن رقیب است. جنگ برای جنگ رفتار حیوان هار و انسان به شدت بیمار است. این گونه جایگزین کردن بیماری به جای واقعیات طبیعی، و نیز جایگزین کردن کلیات انتزاعی ذهنی، در جای واقعیات عینی، یک روش علمی نیست.

برخی از دست اندرکاران علوم انسانی لطمات بزرگی بر «مدرنیته» وارد آوردند. می توان گفت اگر اشتباهات اینان نبود کمبودها و کاستی های اساسی مدرنیته هیچ وقت به این حد نمی رسید و مدرنیته به احتضار آخرین مراحل خود نزدیک نمی شد که امروز با این دستپاچگی در به در به دنبال پست مدرنیسم باشیم.

بوم نگاری های صرفاً توصیفی، از قبیل این که فلان قبیله بومی استرالیایی لباس نمی پوشید. یا دیگری در آن جزیره ی دور افتاده به طور مادر سالاری زندگی می کرد و یا دیگر پدیده های انحرافی، ناچاری، بیماری، را «اصل راستین» در انسان شناسی قرار دادند. این بوم نگاران حتی تحمل زحمت یک قدم در «بوم شناسی» را نیز بر خود جایز ندانستند تا منشاء این پدیده بومی را دریابند. مگر آن قبیله استرالیایی می توانست لباس بپوشد که نپوشید. می بینیم به محض این که دستش به امکانات رسید فوراً لباس را به عنوان یک ضرورت به تن کرد. بوم نگار، شرایط خشک و خست و بی چیزی محیط زیست همان قبیله را توضیح می دهد اما از درک قهر و جباریّت و آثار منفی آن محیط فاقد همه چیز، باز می ماند. از غریزه جنگ سخن می گوید، اما جنگ های مداومی را در نظر نمی گیرد که آن قبیله را مجبور کرده قرن ها در آن محیط به سازگاری بپردازد.

این قبیل استنتاجات از مقدمات صرفاً توصیفیِ بوم نگاری که حتی فاقد هر نوع عنصر «بوم شناسی» نیز هست، از یک «تقلید اشتباه آمیز» ناشی شده بود؛ تقلید از داروین.

کار داروین یک کار علمی و مربوط به علوم تجربی بود که نتیجه تجربی داد و اندیشه را از زندان تحجر فیکسیسم، رهانید.(۱) و قرار شد به دستیاری دیگر علوم پرورانیده اصلاح و کامل شود. داروین قهرمان پر آوازه گشت. سیلی از بوم نگاران به راه افتاد که ادای او را در عرصه ی علوم انسانی، در بیاورند. عصر مدرنیته را دچار آفت های اساسی کرده آن را به بلوغ زودرس، مبتلا کردند. زندگی در عصر مدرن اما بر اساس اصول زندگی بیچاره ترین قبیله ی بومی ! - ! تناقض جانسوزی که مدرنیته را از درون فرسوده و پوسانید.

۱- انسان مورد نظر این رساله نیز انسان تطوّری است اما نه از نسل حیوان، چنان که خواهد آمد.

لوسین گلدمن در انتقاد از روش توصیفی در جامعه شناسی می گوید: «در اکثر موارد هواداران این شیوه ها که می توان آن ها را شیوه های توصیفی نامید، از پیش حتی بدون آن که کار تحقیق را آغاز کنند، نسبت به نظام اجتماعی مورد نظر، تحجر شدیدی دارند.»(۱)

دست سیاستمداران حرفه ای غیر علمی نیز این تقلید غیر علمی در همه علوم انسانی را به شدت تشویق می کرد فرصتی باقی نمی گذاشت تا توجه شود که علوم انسانی غیر از علوم تجربی است و پدیده های انسانی و اجتماعی پیچیده تر از آن هستند که با بوم نگاری شناخته شوند. این موضوع برای سرشناسان علوم انسانی، روشن است. سی رایت میلز می گوید: «باید اقرار کرد که بعضی از محققان معمولاً جوابی برای سئوالی که خود طرح کرده اند، ندارند. آن ها نیازی هم در این مورد احساس نمی کنند. زیرا مسایل را خود تعیین نمی کنند. جواب بسیاری از مسایل آن ها قبلًا توسط صاحبان منافع تعیین و تعریف شده است.»(۲)

از آغاز رنسانس، علوم انسانی نه تنها کمکی به روند مدرنیسم نکرد بل که یک جریان سترگ ارتجاعی در درون آن به وجود آورد. اگر علوم انسانی منحرف نمی گشت می توانست رشد صنعتی و علوم تجربی را هدایت کند که علوم انسانی در واقع غیر از این رسالتی ندارد. اینک مشاهده می کنیم که نه تنها به این نقش و وظیفه مشخص خود عمل نکرده بل که معکوس عمل کرده است. این عنصر ارتجاعی را حتی در ادبیات و هنر نیز مشاهده می کنیم. زیرا اصرار موکّد و جزم اندیشانه بر اصل «انسان حیوان است»، مانع از آن شده که یک «انسان شناسی» صحیح داشته باشیم. که باز از سی رایت میلز بشنویم می گوید: «حقیقت این است که باید به خاطر داشته باشیم که ما معرفت زیادی درباره ی طبیعت بشری نداریم و آن چه را هم که می دانیم نمی تواند پیچیدگی و تنوّع رفتار انسانی را کاملاً بیان کند.»(۳)

اما ویل دورانت طوری پیش می رود که گویی هیچ مشکلی در شناخت انسان نداریم. اگر او سخن آناتول فرانس را «اندرز» نامید و به دلیل فلسفی بودنش کنار گذاشت، ما امروز نمی توانیم آرای علمی افرادی مثل میلز (و ده ها دانشمند عمیق اندیشی که در دهه های اخیر، بر خلاف دورانت نظر می دهند) را نادیده بگیریم.

۱- رجوع کنید درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، ص۱۵۵.

۲- همان.

۳- همان، ص۲۴۴.

می توان گفت: (از لحاظ تقدم و تأخر و از این دیدگاه که کدام علم مقدمه کدام علم دیگر است) زیبا شناسی اولین علم از علوم انسانی است و جامعه شناسی آخرین آن ها. وقتی که جامعه شناسان پی می برند که ریشه لنگی کارشان در «انسان شناسی» است، نشان دیگر است بر این که لنگی دیگر علوم انسانی نیز به خلاء بزرگ در انسان شناسی، بر می گردد.

پس از رنسانس با پشت کردن به کلیسا، یک شتاب نامعقول برای پر کردن خلاء آموزه های کلیسا (با این احساس که هر چه زودتر به جای هر اصل کلیسایی یک اصل دیگر و به جای هر آموزه ی کلیسایی یک آموزه ی نو بنشانیم) به راه افتاد. در نتیجه، توسعه علوم انسانی روی ریل توصیفات غیر علمی، پیش رفت. نه روی ریل علم و دانش.

دورانت زیبایی طبیعت و آفاق را به حدی سخیف می کند که در ردیف بیماری «جنگ برای جنگ» قرار می گیرد. یا دستکم می توان این دو را برای همدیگر مثال آورد. زیرا اگر زیبایی طبیعت یک زیبایی اصیل باشد، با اصل «اصالت غریزه ی جنسی» او متناقض می شود.

ما هم به همراه او، فلسفه و دین و حتی اصول علمی را کنار بگذاریم به همان واقعیت های عینی بسنده کنیم؛ آیا زیبایی همه چیز از آن جمله طبیعت، به غریزه جنسی بر می گردد؟! اگر دورانت منصفانه می نگریست، می دید که ایده آلیست ترین فیلسوف چنین داوری را نکرده است. پذیرش ایده های افلاطون (مُثل) برای خرد واقعیت گرا آسان تر از پذیرش این ادعای دورانت است.

اگر اندرز آناتول فرانس ما را از بحث واقعیت گرایانه در مساله زیبایی باز ندارد (که باید باز ندارد) لازم گرفته از چاله «اطلاق انگاری» به چاه «مَثل گرایی بودایی» بیفتیم و در هر مساله مهم علمی با یک مثال، شبیه تمثیلات هندوئیزم، داوری کنیم؟

امروز، دیگر انسان شناسی هیوم، ماکیاول، پاراتو، اسپنسر، فروید، بلوهر، هابز و... و... در محافل علمی، محترمانه کنار گذاشته شده اند. گرچه خلاء بزرگ در انسان شناسی به جای خود باقی است و مساله حل نمی شود مگر واقعیت روح دوم با تواضع عالمانه پذیرفته شود. واقعیتی که این همه واقعیات در زیست فردی و اجتماعی بشر، آن را به خوبی نشان می دهند. تنها مشکلی که هست تبیین چگونگی رابطه این روح دوم با اصل مسلّم علمی «تطوّر و تحول جانداران» است که این رساله به دنبال همین تبیین، است.

زیبایی طبیعت هم اصیل است و هم زیباترین زیبایی هاست. و در آن، اساسی ترین درک سالم بشری، از زیبایی است. زیرا هیچ غرضی در این ارتباط وجود ندارد نه غریزه جنسی، نه غریزه ی خوراک، نه غریزه خود برتریابی، نه غریزه ی قدرت خواهی و... و منزّه از هر نوع خودخواهی است. بل که تحسین اشیاء دیگر و دیگران، است تا جایی که می توان نام این درک را صادقانه ترین درک انسان نامید.

بالاتر از این؛ یک فرد انسان هر چه نسبت به درک زیبایی طبیعت درک کننده تر باشد به همان میزان از انحراف شخصیتی و بیماری های روانی، به کنار است. یعنی درک زیبایی طبیعت، معیار سلامتی و بینش و روان انسان است.

اگر مردی زیبایی یک زن را بدون انگیزش جنسی، تحسین کند، او زیبایی آن زن را بهتر از مردی درک می کند که با انگیزش جنسی آمیخته باشد. زیرا زیبایی در نگاه جنسی به حدی در دره ی نسبیت سقوط می کند که واقعیت خود را از دست می دهد. مردان سفید اروپایی روزی که وارد آفریقای جنوبی شدند از مشاهده زنان سیاه دچار تهوع می شدند. پس از گذشت مدتی، همان زنان برای شان فرزندان دو رگه آوردند، دو رگه هایی که در کنار برادران و خواهران سفیدشان، ارزش حیوان دوپا را داشتند، و در نظر پدر چیزی کمی بالاتر از آن.

این موضوع در مبحث «نسبیت» تا حدودی بیان شده و در مبحث ما قبل آخر از این رساله آن جا که سخن از روح دوم و غریزه، خواهد آمد، خواهیم دید که غریزه نه تنها زیبا شناس نیست بل که کاملا کور عمل می کند. یک فرد گرسنه غذای لذیذ زیبا را با لذت بیشتر می خورد. وقتی که سیر شد اگر دوباره از آن غذا بخورد دچار تهوع می گردد و دستکم از خوردن آن متنفر می شود. غریزه ی جنسی به محض اقناع، از جنس خواهی باز می ماند و هیچ رابطه ای با زیبایی ندارد.

درست است عبارت «غریزه جنسی هیچ ارتباطی با زیبایی ندارد» ظاهری سنگین دارد و تعجب انگیز است. در مبحث «نسبیت» گذشت و در آینده نیز بیشتر روشن خواهد شد که آن چه در گزینش جنس مخالف در صدد زیبایی است، چیز دیگر است نه غریزه. همراهی آن عامل دیگر با غریزه ی جنسی ما را دچار اشتباه می کند. آن عامل، با همه ی غرایز همراه است با غریزه خوراک، غریزه ی خود برتر بینی، غریزه ی قدرت خواهی و...

رابطه جنسی با حیوان از جمله سگ که در اروپا از نوعی رواج هم برخوردار است دلیل دیگر این موضوع است. خیلی گستاخی و روحیه غیر علمی لازم است تا چنین رابطه ای «عشق» نامیده شود. در میان آنان افرادی هستند که از دیدگاه روان شناسان غربی افراد سالمی هستند و در اثر برخی دلایل و ملاحظات، از همسر گزینی باز مانده یا خودداری کرده اند که اگر کمبودی احساس می کنند، در دیگر مزایای همسر است نه در نیاز جنسی. چنین افرادی اگر از دیدگاه یک فیلسوف یا دین متهم به نقص روانی یا کاستی اخلاقی باشند، از نظر نویسندگانی مانند ویل دورانت چنین اتهامی به آنان وارد نیست. زیرا ویل و همراهانش و همه توصیفگران اصالتی به اخلاق قائل نیستند. به جرأت می توان گفت: در آثار ویل یک پاراگراف که منافی اخلاق نباشد، وجود ندارد.

همـان طور که ریمون آرون با اسـتنتاج از مبانی توصـیفگری (نه بینش خودش)، نتیجه می گیرد که حقوق دو نوع است حقوق تنبیهی که به محور اخلاـق است و حقوق ترمیمی که به مـال و اقتصـاد مربوط است. آنگـاه جرم اخلاـقی را جرم نمی دانـد تا حقوق تنبیهی را بپـذیرد. مطـابق این مبنـا تنهـا یـک حق اخلاقی می مانـد که عبارت است از احترام به آزادی دیگران.(۱) تنها اخلاقی که باید رعایت شود و تنها حقوقی که باید تدوین شود، اخلاق اقتصادی و حقوق مالی است تا افراد به ثروت همدیگر تجاوز نکنند.

زیبایی هنر

دورانـت در این محـور سـوم نیز سـعی می کنـد زیبـایی هنر را نیز به غریزه جنسـی و «اصـالت شـهوت» بـاز گردانـد. در خلاـل سخنـانش، زیبـاییِ مفـاهیمی از قبیل عـدالت، امنیت و ایثار را هم به همان مرجع جنسـی ارجاع می دهـد. اگر از این نظریه او با مسامحه عبور نکنیم، این پرسـش به ذهن می آیـد: عامل (و عواملی) که عـدالت را تهدید و مختل می کند، چیست؟ نمی توان گفـت غریزه هـم عـدالت خـواه است و هم عـدالت سـتیز. اگر منشـاء عـدالت خـواهی غریزه است پس منشـاء عـدالت شـکنی، چیست؟ نمی توانیم همه کسـانی که از خـط عـدالت خـارج می شونـد را بیمـار یـا دچـار نقص شخصـیتی بـدانیم، خودمان نیز هرازگاهی از رعایت عـدالت باز می مانیم به حدی که نمی توان نام آن را صـرفاً اشـتباه موردی گذاشت. بل که آن چیزی که انسان را از رعایت عدالت باز می دارد و او را از تشـخیص عدالت ناتوان می کند، غریزه است. غریزه خود خواه است و همیشه به طور «حق به جانب» کار می کنـد و آن چه عدالت خواه است روح دوم است. حتی اگر به قول ریمون آرون، تنها به عدالت ترمیمی معتقد باشیم که در بالا گذشت.

۱- مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص ۳۵۰ - ۳۵۴.

این مساله خیلی مهم است و از جمله مسائلی است که با صدای بلند اعلام می کند: اشکال بزرگی که در انسان شناسی داریم خیلی ریشه ای و اساسی است که به هر جای علوم انسانی نگاه می کنیم با نارسایی های اساسی دیگر روبرو می شویم. کلید طلایی این همه معماها تنها یک کلید است: روح دوم، که در انسان شناسی گم شده است.

ایثار: ممکن است در یک نگاه غیر منصفانه، انگیزه ی ایثارگر را ناشی از خودخواهی بدانیم که می خواهد قهرمان باشد. با این که خیلی از افراد را می بینیم که خودشان را به خطر می اندازند تا فرد دیگر را از خطری نجات دهند و دستکم موارد زیادی می توانیم بشماریم که فرد ایثارگر هیچ انگیزه خود خواهانه نداشته است و صرفاً فداکاری کرده است. این تنها یک روی سکه است. روی دیگر سکه ایثار، گویاتر است: امروز در عرصه علوم انسانی چیزی به نام «کاریزما» از نو برگشته و به عنوان یک «واقعیت» عمل کننده در تحولات فردی و اجتماعی، شناخته شده و یکی از معیارهای اساسی و تعیین کننده در بررسی های علمی امور انسانی، می باشد.

ایثار عنصر اصلی کاریزما است. مردم هر فرد بزدل و کوتاه فکر را به عنوان فرد دارای کاریزما بر نمی گزینند. دارنده ی کاریزما کسی است که مردم از همه غرایز خود گذشته و با اشاره او از هر چیز می گذرند و ایثار ناب (که هیچ عنصر خودخواهانه در آن نیست) را به نمایش می گذارند. منشاء این نوع کاریزما، نمی تواند غریزه باشد. زیرا غریزه بر علیه غریزه کار نمی کند و پذیرش چنین تناقضی یا بینش علمی سازگار نیست.

از دیدگاه اصالت غریزه توصیفگری باید کاریزما را در هر دو روی سکه اش، (یعنی هم درباره دارنده ی کاریزما و هم درباره ی مجذوبان او) یک «انحراف واقعی» بدانیم که هر دو طرف آن دچار بیماری هستند. و آن را نیز با «جنگ برای جنگ» که بی تردید یک انحراف و بیماری است، همسنگ بدانیم.

خوشبختانه امروز شعور علمی عالمان، جریان علوم انسانی را از این قبیل تناقضاتِ «واقعیت گرایی بر علیه واقعیت گرایی» و «غریزه بر علیه غریزه»، رهانیده است. لیکن با همه این ها، هنوز کلید گم شده همچنان گم است. گرچه اصلاحات در بینش ها و نگرش ها در حد شعف آوری، رخ داده است.

ویل دورانت و داروین

دورانت (مانند دیگر توصیفگران) که سخت به «انسان حیوان است» معتقد است، حیوان را نیز دارای درک زیبایی، می داند. به نظر او تنها فرقی که میان حیوان و انسان در زیباخواهی و زیبا شناسی هست، توسعه و عدم توسعه آن است. البته این بینش دقیقاً مطابق داروینیسم اولیه، است در زیست شناسی. لیکن همین تطبیق توصیفگرانه ی اطلاق انگارانه است که علوم انسانی را دچار مشکلات اساسی کرده است. کم نبودند کسانی که با تقلید از سفر زیست شناسانه داروین، به دنبال زیبا خواهی حیوان راهیِ جزایر و جنگل ها شدند و بخش هایی از عمرشان را صرف این مهم کردند که کارشان از جهت همت قابل تمجید است، اما ره آورد این سفرهای توصیفی برای خودشان ناچیز و برای دیگران هیچ بود، پیش از آن خود داروین گفته بود: «بعضی از مرغان لانه خود را با برگ ها و صدف های رنگین قشنگ و سنگ ریزه و پرها و تکه های لباس و نوارهایی از مساکن انسان به دست می آورند، می آرایند.» سفرها و کوشش های دیگران در طول دهه ها بل که در طول بیش از یک قرن و نیم، چیزی بیش از نمونه ای که خود او آورده بود، به همراه نداشت.

دورانت همراه با سخن بالاتر از داروین، می گوید: «مرغ آلاچیق - نوعی مرغ استرالیایی - برای جفت خود لانه مخصوصی می سازد و آن را با شاخه ها می پوشاند و کف آن را با علف فرش می کند، از نزدیک ترین جویبار ریگ های سفید را جمع می کنـد و هنرمنـدانه در هر طرفی می چینـد... بولشه می گویـد با نگاهی به این عروسـی می توانید قانع شوید که در مغز کوچک این مرغ ذوق زیبا پسندی و لذت مستقیمی از چیزهای زیبا وجود دارد».

دو لفظ «برای جفت خود» و «عروسـی» در این عبارت، اغوا کننـده است، هیـچ دلیلی وجود ندارد که انگیزه کار آن مرغ جلب توجه جفتش یـا به خـاطر مراسم عروسـی باشـد. مردم از قرن ها پیش می دیدنـد که زاغ و کلاغ و برخی مرغان دیگر چیزهای درخشـنده و نقره آلات و جواهر را می دزدند و پنهان می کنند. کسی نگفته این کار آن ها برای درک زیبایی یا رفتاری است در پاسـخ به حس زیبـا خواهی خودشـان، همان طور که خود ویل دورانت این موضوع را طرح کرده و می گویـد: «این کار - زاغ و کلاغ - برای چیست؟ برای خودنمـایی است؟ یـا کنجکـاوی؟ یا برای لـذت از زیبایی؟ هیـچ کس نمی توانـد [پاسـخی] بگوید.»

همین پرسـش ها درباره ی مرغ آلاچیق هم کاملاً مطرح است که به جمله ی «کسـی نمی توانـد بگوید» ختم می شود. دل مان می خواهـد میان این دو فرق بگـذاریم و تحریک می شویم که از الفاظیماننـد «آرایش»، «برای جفتش» و «عروسـی» اسـتفاده کنیم.

مرغ کوچکی هست که در بخش هـایی از ایران به «بلبل کیسه ای» معروف است. ظاهراً در این منطقه، کوچک تر از آن مرغی نیست، به قـدری ظریف است که با مختصـر برخوردی به اطراف قفس می میرد که مرغ دوسـتان از زندانی کردن آن در قفس صرف نظر کرده اند. تخم های ریز و ظریفی دارد که اگر کوچک ترین تکانی خورده و با همدیگر برخورد کنند، می شکنند. لانه خود را از پنبه یا اشـیاء پنبه گونه ای که از شـکوفه برخی گیاهان به هم می رسد، می بافد. تارهایی از مو و پشم نیز در آن به کار می برد. شـکل لانه شبیه قوری کوچک یا گلابدان، است که قطر لوله ی آن از درون ۵/۲ سانتیمتر است. این لوله درب خروجی لانه و درب قـوری درب ورودی آن اسـت کـه قطر دهـانه ی آن ۵/۴ سـانتیمتر می باشـد. قطر فضـای درون لانه ۵/۷ سانتیمتر می شود. ورود از درب و خروج از لوله به خاطر این است که تخم ها تکان نخورند و به همدیگر آسـیب نرسانند. لانه را از شـاخه جـوان، نرم و انعطـاف پـذیر درخت می آویزد تـا اگر در اثر بـاد تکـان خورد، لطمه ای به تخم هـای ظریف و ریز نرسد. لانه با طنابکی به شاخه آویزان است طول این طناب بسته به میزان انعطاف پذیری شاخه است هر چه شاخه نرم تر، طول طناب کمتر است معمولاً از سه سانت تا پانزده سانت، می شود.

اکنون اگر بخواهیم ضرورت هایی را که در ساختمان این لانه و شاخه ای که به آن آویزان است و موقعیت طناب وصل کننده و برآیند آن ها با بدن خود مرغ و تخم ها و باد و باران و حتی نوع درخت، را با محاسبات دقیق ریاضی و معماری و نیز با توجه به وزن مخصوص اجسام، نوع الیاف که به کار رفته، چرایی درب خروجی و ورودی، و... و... بررسی کنیم، با یک معماری شگفت و هنرمندانه روبرو می شویم که همه فرمول های طبیعی، فیزیکی و ریاضی آن بس دقیق و استوار و همراه با زیبایی است که می تواند محتوای یک کتاب را به خود اختصاص دهد.

آیا می توانیم با مشاهده لانه مذکور حکم کنیم که بلبل کیسه ای در سر کلاس های آکادامیک ما حاضر شده و دوره های علمی طبیعی، ریاضی، فیزیک، معماری و هنر، را طی کرده و در هر کدام از آن ها دانشمند شده همه را ذرّه به ذرّه یاد گرفته به ویژه رابطه برخورد اشیاء با همدیگر و نیز اصل «انعطاف در قبال انرژی مکانیکی باد» و محاسبات دقیق آن را آموخته است ؟-

این مسایل برای مغز بزرگ و پیشرفته و متکامل بشر با صدها زحمت و تحمّلِ مراحل تعلیم و تعلّم حاصل می شود. چگونه یک مرغی که هیکلش از دهانه ۵/۲ سانتی عبور می کند و مجموع پیکر بی پر او در گوشه ای از مغز انسان جای می گیرد، می تواند به این همه معلومات برسد. اگر بلبل کیسه ای دانشمند است مرغ آلا-چیق هم «زیباخواه» و «زیبایی شناس» است. و گرنه، نه.

مجهولات ما درباره ی رفتار حیوانات، زیاد است. اگر بخواهیم رفتارهای شبه زیباخواهی آن ها را «زیباخواهی با درک زیبایی» بنامیم ناچاریم رفتارهای شبه علمی آنان را نیز علم و دانش و مبتنی بر «درک محاسباتی» بدانیم. در این صورت، مساله وارونه می شود و انسان عقب مانده ترین و نادان ترین موجود، می شود که تازه دارد به معلومات بلبل کیسه ای نزدیک می شود آن هم نه همه انسان ها. بل که تنها افراد دانش آموخته شان، آن هم نه همه دانش آموختگان، تنها برخی از آنان.

کودکِ انسان، تا زمانی که ادراکات او (در اثر تجارب) از قوه به فعل نرسیده، دست به سوی هر چیز درخشان و رنگین دراز می کند زغال قرمز شده و داغ را به سوی دهان خود می برد. چه شده است جوجه مرغ آلاچیق یا بلبل کیسه ای در دو ماهگی همه معلومات مادر را دارد اما انسان که متکامل تر و جاندار برتر است در این امر برتر (یعنی فهم و درک) این قدر دیر می جنبد؟

انسان به عنوان یک موجود غریزی، ناتوان ترین موجود است.

غریزه های حیوان از هر جهت از غریزه های انسان قوی تر است، اسب و سگ زلزله را پیش از وقوع، احساس می کنند. سگ صداهایی را می شنود که انسان از دریافت آن ها عاجز است. در تسونامی سال ۱۳۸۴ آسیای جنوب شرقی، انسان های زیادی مردند، حیوانات با پیش بینی ای که کرده بودند جان سالم به در بردند.

حقایق و واقعیات بی شماری در این جهان هستی با بیان روشن به ما می گویند که «انسان حیوان نیست» حتی با پسوند «برتر» یا «تکامل یافته تر». درست است انسان همه ی غرایز حیوان را دارد اما در همه آن ها از حیوان، ضعیف تر و عقب مانده تر است.(۱)

پس آن چه انسان را برتر کرده، غریزه یا کمال غریزه یا تکامل آن نیست، بل چیز دیگر است که فعلاً ـ آن را روح دوم می نامیم و گاهی نیز کلید طلایی گم شده در «انسان شناسی».

۱- این که غریزه جنسی در حیوان، موسمی است و در انسان بدون موسم است، باز به روح دوم بر می گردد که «دگر دوست» است و شرحش خواهد آمد.

شاید عنوان «روح دوم» که من تکرار می کنم، باعث تعجب گردد. ولی گمبلوویچ وعده ای نیز به چیز دوم معتقد هستند و آن را «غریزه گروهی» می نامند و خاستگاه و منشاء جامعه می دانند. مساله باید پخته تر شود و شامل همه ی تمایزات انسان از حیوان، از جمله زیبا خواهی، شود.

در این بین، شگفت از اندیشمندان مسلمان است، با این که قرآن شان و حدیث شان، به هر دو روح، تصریح دارند، به آن توجه نمی کنند و هر دو نفس اماره و لوّامه را، درجات یک روح واحد می دانند و با توصیفات اخلاقی و نیز برگرفته از ارسطوئیزم و هندوئیزم، در تزکیه و تربیت آن روح واحد به شرح و بیان می پردازند.

ویل، باهوش و نبوغ سرشار که دارد فوراً در می یابد که علاقه کلاغ و امثال آن به اشیاء درخشنده، هیچ ربطی به نیاز جنسی ندارد. زیرا می برد و آن ها را پنهان می کند و در تشریفات جنسی به کار نمی گیرد. و این (مثلاً) زیبا خواهی کلاغ با «اصالت غریزه جنسی» که به نظر دورانت منشاء همه ی زیبایی گرایی ها است، تناقض دارد. لذا فوراً برگشته و می گوید: «این گونه عشق به اشیاء زیبای بی جان، در میان حیوانات نادر است. و این ارج گذاری به زیبایی در مقایسه با اضطراب محسوسی که نر به هنگام جفت جویی در خودآرایی و خودنمایی ظاهر می سازد، ناچیز و فرعی است».

یک زیست شناس می تواند بگوید و می گوید: این کار کلاغ نه به دلیل علاقه به اشیاء درخشان است بل که آن ها را مزاحم خود می داند. زیرا با درخشش شان تشخیص او را در شناسایی مواد خوردنی و نیز در پرهیز از خطرها، مختل می کنند. آن ها را از صحنه ی محیط جمع کرده در محلی پنهان می کند تا از مزاحمت شان برآساید. هرگز دیده نشد پس از پنهان کردن، علاقه ای به آن ها نشان دهد، در حالی که جای شان را نیز به خوبی می داند. بنابراین رابطه کلاغ با اشیاء درخشنده، «ناچیز» نیست، «چیز» است. و «فرعی» نیست یک «اصل» است. دورانت با زیرکی ویژه می خواهد بگوید این علاقه کلاغ فرع بر غریزه ی جنسی اوست.

ژست بوقلمون نر در پیش بوقلمون ماده، و ژست خروس در پیش ماکیان، یک رفتار غریزی است اما نسبت دادن آن به غریزه ی قدرت طلبی، سخت مشکل است تا چه رسد به «درک زیبایی». در صورت پذیرش نظر دورانت، باز قضیه از جهت دیگر بر علیه بینش اوست. او درباره ی انسان می گوید: «زن مایل است مطلوب باشد نه طالب» و برای همین است که زن به آرایش خود بیشتر اهمیت می دهد. اما این خودآرایی در حیوان بر عکس است نر آرایش می گیرد، ماده هیچ کاری در این باره نمی کند.

برای بوقلمون نر و خروس، چگونگی ماده، زیبایی و نا زیبایی آن، به هیچ وجه مطرح نیست با هر بوقلمون ماده و با هر ماکیان جفت گیری می کنند بدون کوچکترین رفتار گزینشی. و همچنین است رفتار ماده ها. و همین طور است همه حیوانات.(۱)

گفته شد مجهولات ما زیاد است؛ در شناخت مسایل فیزیکی مسایل حل نشده زیادی داریم تا چه رسد به عالم گیاهان، سپس جانداران ریز، سپس جانداران بزرگ و سپس به انسان، باید به هر گام کوچک و بزرگ که برای کشف این مجهولات برداشته می شود، ارج نهیم. حتی توصیفگری نیز در این مسیر لازم و ضروری است. اما توصیفگری ای که مقدمه کار علمی باشد نه جایگزین کار علمی. متأسفانه توصیفگری، زمانی علاوه بر این که جایگزین علم شده بود، به یک «مسابقه دو ماراتون» نیز تبدیل شده بود، هر کس زودتر برسد و توصیفی را از جزایر دور افتاده با خود بیاورد، دانشمند است که توانسته گوشه ای از خلاء به جای مانده از تعطیلی کلیسا، را مثلاً پر کند.

۱- گربه ماده، گزینش می کند. نری را انتخاب می کند که هیکلش قوی باشد. لیکن (همان طور که در جایی از این رساله آمده) گزینش با معیار هیکل، با گزینش با معیار زیبایی فرق دارد. آن به «انتخاب اصلح طبیعی» مربوط است که در همه موجودات هست. و این بر اساس «انتخاب زیبا» است که ویژه انسان است.

دورانت پس از نقل سخن داروین درباره مرغ، که در بالا گذشت، می گوید: «داروین می گوید: تا آن جا که می توانیم حکم کنیم لذت بردن از زیبایی در حیوانات، محدود است به جلب جنس مخالف». سپس دورانت می افزاید: «برای ما مفیدتر از این جمله ساده، نیست.»

از این بیان داروین کاملاً ـ پیدا است که او زیباخواهی و زیباگرایی انسان را چیزی فراتر از مسایل جنسی، می داند. تنها زیبا گرایی حیوان را در جهت «جلب جنس مخالف» می داند. اما دورانت عکس این را از سخن او بهره برداری کرده و به نفع «اصالت غریزه ی جنسی» مورد نظر خود، معنی می کند؛ انسان نیز حیوان است اکنون که به حکم داروین زیباگرایی حیوان به امور جنسی منحصر است، پس باید زیباخواهی انسان نیز چنین باشد. یعنی او تنها به آن جنبه سخن داروین توجه می کند که با تز و بینش خودش همسو است و جنبه ی دیگر آن را کنار می گذارد.

اولاً این برخورد مرید – مرادی، و اعطای سیمای پیامبرانه به داروین که یک فرد علمی بود، و تکیه مریدانه به گفته او با سبک خود دورانت، به شدت ناسازگار است و اگر بنا بود چنین سبکی داشته باشیم، از آموزه های کلیسا و انسان خلق الساعه، دست بر نمی داشتیم. سخن داروین حجت جاذم نیست به طوری که ره آورد علمی او بعدها توسط دانشمندان، حک و اصلاح شده و می شود و تنها آن چه از او پذیرفته شده و ارجمند نیز هست اصل ابتکاری «تطوّر» است نه همه توضیحاتی که او در اطراف این اصل داده بود.

در ثانی: از خوبی های داروین، رعایت اصول علمی بود که او به آن اهمیت می داد. او تطوّر را آیه بزرگ قدرت خدا می دانست. اما پی روان توصیفگر او دچار افراط شدند. جریان به «عقده ادیپ» فروید و «جامعه مبتنی بر تنازع بقاءِ» اسپنسر و نیز نظام اقتصادی مورد نظر او که بر تنازع بقا مبتنی است، و «غریزه جنسی» بلوهر، و... انجامید.

خوشبختانه مسابقه دوماراتونی توصیفی، تا حدود امید بخشی فروکش کرد و نظرها به نوعی «دوگانگی در درون انسان» منعطف شد، هانری برگسن نظریه ی «منِ فردی و منِ اجتماعی» را مطرح کرد، کمبلوویچ نظریه «غریزه ی فردی و غریزه ی گروهی» را عنوان کرد و دیگری... و علم از سلطه توصیفگری برآسود اکنون آن چه باید حل شود، اولاً ـ شناسایی این «من دوم» است. در ثانی جایگاه این من دوم در ارتباط با اصل تطوّر چگونه و کجاست. افرادی مثل برگسن و کمبلوویچ، این دوگانگی را می بینند اما در اثر سلطه ی اندیشه ی جاذمانه در مسایل مربوط به فروعات اصل تطوّر، از تبیین این من دوم باز می مانند که کمبلوویچ باز آن را غریزه می نامد.

داروین اصـل تطوّر را اعلام کرد. مردان کلیسـا که در اثر نفوذ افسـانه هـا و تحریفات، نه تنها درباره ی انسان بل که درباره ی همه موجودات به فیکسـیسم و خلق السّاعه، معتقـد بودند، از شـنیدن آن به شدت متأسف شدند. لیکن چون ره آورد داروین با روح حقیقت و اصول واقعیت مطـابقت داشت در محافـل علمی پـذیرفته شـد. امـا اصل تطوّر و رابطه نسل انسان و حیوان لزوماً ایجـاب می کرد همه ابعـاد فکری و زیستی بشـر بر همـان اسـاس تحلیـل شود؛ مـاهیت و شـناخت منشـاء پدیـده هـایی از قبیل: زیباخواهی، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، پشیمانی، خود نکوهیدن و درگیری انسان با خویشتن خویش، (و دو چیز دیگر که من بر آن ها می افزایم:) خنده و گریه، از دیدگاه حیوان شناسی بررسی شوند. که چنین بررسی به نتیجه ای نرسیده است.

امروز که عصر توصـیفگری به سر آمـده، جریـان علمی از روی این «ملازمه و ایجاب» با مسامحه عبور می کنـد. علم به روی کلیسا تبسم و دوستانه نگاه می کند. اما مردان کلیسا در پاسخ به این نگاه دوستانه، مردد هستند. زیرا با همه ی اصلاح ها ترمیم هـا، تجدیـد نظرهـا و تعـدیل هـا، اصـل تطوّر سر جای خود هست بل که علمی تر و مسلّم تر هم شـده است. اصل تطوّر مانند کوهی در فاصـله ی میـان اهـل علم و اهـل کلیسـا، قرار دارد، هر چه علمـا دست شـان را دراز می کننـد تـا دست کلیسائیان را بفشارنـد دست شان به جایی نمی رسـد، دست مردان کلیسا به دلیل همان تردیـد، کوتاه تر است. هنوز هم کلیسا اصل تطوّر را به سختی تحمل می کند.

اگر اهـل دانش در ایـن طرف کـوه بـا مشـکلات علمی مـذکور، درگیر هسـتند، مردان کلیسـا در آن طرف، مشـکل شـرافت و کرامت انسان را نیز دارنـد. و نمی تواننـد شـرف آفرینش از گِل را بر آفرینش از حیوان، ترجیـح ندهند. این در حالی است که مطابق همه ادیان، حیوان برتر و اشـرف تر از گِل است. زیرا موجود جانـدار است و حتی دارای حقوق هم هست. حتی گیاه نیز اشرف تر از گل است و به نوبه خود دارای حقوق مقدس، است.

بـا این که معتقـدم حیوان از گیـاه اشـرف تر است، انسـان را شاخه ای از حیوان نمی دانم، بل تطوّر یافته از گیاه می دانم. اتفاقاً نظریه پیشـنهادی من علاوه بر ادلّه ی کافی علمی، برای کلیسائیان نیز بسـی دلپذیر است. زیرا مطابق این نظریه همه جانداران از یـک ریشه اصـلی تطوّر یـافته انـد حتی انواع بشـر های منقرض شـده پیشـین. تنها انسان کنونی در اثر موتاسـیون و جهش های متعـدد در یـک دوره طولانی، از گیاه به وجود آمـده است. و این سـخن غریبی نیست و مخالفتی نیز با اصل تطوّر نـدارد. زیرا بنابر اصل تطوّر، جنبـدگان اولیه نیز از گیاه به وجود آمـده اند. بینش علمی ما درباره ی جنبندگان اولیه هر چه هست در مورد آدم و حوّا نیز همین است که شرح لازم را در کتاب «تبیین جهان و انسان» داده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

و همچنین سـخن و بینش علمی مان درباره ی چیستی و چگونگی حیات حیوانی که به حیوان داده شـده، هر چه هست، درباره ی هر دو روح (روح غریزه و روح دوم) که به آدم داده شده، نیز همان است. پس در این بین با هیچ مشکل علمی دیگر روبرو نیستیم.

جالب این که علم در وضعیت امروزیش، بخش عمده آموزه های دینی را تأیید می کند، اگر از افسانه ها و تحریفات نفوذی، صرف نظر شود، می بینیم که ادیان سعی کرده اند همین «رخ داد استثنایی» را برای ما گوشزد کنند. رویکرد بحث شان خلقت آدم و حوا (یا: مشی و مشیانه، در میترائیزم) نیست و نمی خواهند داستان خلقت آن دو را شرح دهند، می خواهند ویژگی این خلقت را توضیح دهند. آن هم یک توضیح کاملاً علمی.

ظاهراً اصل فیکسیسم، از یونان باستان به ادیان، نفوذ کرده و سپس جایگاه محکمی برای خود یافته است. با این که روش من در این باره یک روش علمی بی طرف است، وقتی که می بینیم از یک طرف علم به این رسیده است که در پیکر انسان آثار گیاهی هست(۱) و از جانب دیگر قرآن تصریح می کند که انسان را به صورت گیاهی از زمین رویانیدیم.(۲) و از جانب سوم متون میترائیزم و زردشتی می گوید که مشی و مشیانه از گیاه ریواس، پدید آمده اند(۳) و از جانب چهارم، متون مسیحی و یهودی نیز خالی از این اشارات نیست. گمان می کنم با نظریه پیشنهادی من، آن کوه از میان برداشته شودو دست علمای علوم انسانی به دست ارباب ادیان برسد، نهضت جدید دین گرایی که روی به جانب عرفان سرخپوستی و هندوئیزم دارد، به سمت ادیان ریشه دار و توسعه یافته، برگردد به شرط حذف خرافات.

اصل تطوّر (درباره ی انسان) با انبوهی از مشکلات علمی روبرو است. علاوه بر مشکلات در علوم انسانی که هر کدام منشاء مشکلات دیگر شده و عرصه در هم و برهم، به وجود آمده است. در قلمرو علوم تجربی نیز با مشکلات متعدد اساسی، مواجه است از قبیل:

۱- وجود آثار گیاهی در بدن انسان. بر خلاف همه حیوانات.

۲- بکارت: رابطه نسلی انسان و حیوان، مطابق اصل تطوّر، لازم گرفته که بکارت میلیون ها سال پیش در وجود انسان، از بین رفته باشد. همان طور که در انواع حیوان از بین رفته است.

۳- از نظر دیرین شناسی: فقدان حلقه های ربط دهنده بشر کنونی به حیوان. خلائی که سر از میلیون ها سال در می آورد. و مسایل دیگر که در آن کتاب، توضیح داده ام.

عدم رابطه نسلی انسان با حیوان هیچ ملازمه ای با انکار اصل ترانسفورمیسم ندارد که یک واقعیت علمی و حقیقت عقلی، است. و اصول ترانسفورمیسم نیز جازمانه و اطلاق انگارانه، نمی گوید که در روی زمین، کوشش و جوشش نیروی هستی، فقط دوبار رخ داده و شگفت به وجود آورده؛ یکی گیاه با روح نباتی و دومی حیوان با دو روح نباتی و حیوانی. و هرگز حادثه سومی رخ نداده است. این ما هستیم که چنین دگم اندیشی و جزم گرایی و اطلاق انگاری غیر علمی را بر تطوّر و ترانسفورمیسم تحمیل می کنیم بدون هیچ دلیل علمی ای.

ویل و شبکه تحریم جنسی

نمی تـوان نادیـده گرفـت کـه: دورانـت بیش از همگـان دچـار جزم و اطلاـق شـده است. او بر این که «انسـان حیـوان است» و «برگشت همه ی زیبا خواهی های انسان به غریزه ی جنسی است» سخت دل بسته است.

پیشـتر گفتیم که دورانت «جهت گیر» است و روش منصـفانه را فراموش می کنـد. در مثـال کلاـغ و علاـقه آن پرنـده به اشـیاء درخشـان، روش رنـدانه در پیش می گیرد؛ از طرفی چون مثـال مـذکور برایش لازم است تا ردپای زیبایی خواهی انسان را در حیوان نشان دهـد، به شدت به آن اهمیت می دهد. و از طرف دیگر چون همین رفتار کلاغ بر خلاف اصل اصالت غریزه مورد نظر اوست، آن را «نادر» می نامـد لفظ «نادر» نشان می دهـد که مقابل آن «شایع» است در حالی که در طرف مقابل غیر از مرغ آلاچیق، چیز دیگری وجود ندارد.

۱- از آن جمله رجوع کنید «اثبات وجود خدا» ترجمه احمد آرام.
۲- سوره ی نوح، آیه ی ۱۳.
۳- ظاهراً مراد از «ریواس» غیر از آن گیاه کوهستانی است که امروز ریواس، نامیده می شود. علم آثاری از نوعی گیاه جلبکی در انسان می یابد. قرآن نیز سخن از محیط باتلاقی، دارد.

در زمینه های دیگر نیز مستمسک او و همه ی توصیفگران، همان نادرهاست؛ فلان قبیله فاقد امکانات در بخش کویر استرالیا لباس نمی پوشیده، آن دیگری که وحشی تر است در فلان جای دیگر، یا در نقطه دیگر، مادر سالار است و...

مرادم از لفظ «وحشی» تکیه به ارزش ها و انداختن جریان بحث در مسیر ارزشی، نیست. یک مصادره به مطلوب، یا بگوییم یک دور باطل در این جای بحث هست. تک بعدی بودن و غریزی محض بودن انسان را می خواهیم با تمسک به قبیله غیر متمدن، مستدل کنیم. آنگاه رفتار غیر متمدنانه آنان را نیز می خواهیم با غریزی محض بودن شان، اثبات کنیم، معلوم نیست کدام یک، دلیل دیگری هستند. ابتدا یا باید غریزی بودن انسان را با دلایل دیگر اثبات کنیم سپس آن قبیله را شاهد بیاوریم. یا باید با دلایل دیگر اثبات کنیم که انسان اصیل و طبیعی همان قبیله است، سپس غریزی محض بودن انسان را با شاهد آوردن رفتار آن ها اثبات کنیم.

در سفری که در جنگل های مالزی به دنبال این مسایل بودم، راهنما می گفت: تنها عقب و جلوشان را می پوشانند، وقتی که خبردار می شوند ما می آییم برخی زنان شان پنهان می شوند و برخی که پوشش پیدا می کنند سینه و شکم شان را نیز این طور که می بینی می پوشانند، اینها «اورنگ اصلی» هستند.

گفتم: معنی این جمله چیست؟

گفت: ما این ها را با این عنوان می نامیم، یک لفظ مرکب است اورنگ مالایی است یعنی انسان، و اصلی همان اصلی عربی است ما مسلمان هستیم الفاظ عربی زیاد به کار می بریم.

گفتم: لابد این عنوان «انسان اصلی» را گردشگران توصیفی، به شما یاد داده اند. (با معذرت خواهی و پوزش برایش گوشزد کردم) که شما راهنمایان معمولاً ـ آن طور که دلخواه گردشگران است حرف می زنید، لطفاً برای من معلم باش نه مبلغ گردشگری.

با تعجب پرسید: مگر شما این ها را انسان اصلی نمی دانید؟

گفتم: این ها انسان هستند اما در پسوند «اصلی» که می افزایید، مشکل دارم. اینها به دلیل عدم امکانات، لباس نپوشیده اند، نه به دلیل اصلی بودن شان. یک پرسش از شما دارم: چرا وقتی که می شنوند ما می آییم، تنها زنان درصدد پوشش سینه و شکم بر می آیند، مردان کاری با این پوشش ندارند؟

نگاه تعجب آمیز کرد: تا حالا با این سئوال روبرو نشده بودم.

ادامه دادم: ظاهراً دولت شما دوست ندارد این بقایای آنان را از این وضعیت دربیاورد.

راهنما سکوت کرد اما جوان ۳۰ ساله ای که از خود همان بومیان بود اینک لباس پوشیده برای دولت در امور بومیان کار می کرد، با نگاه و اشاره تأیید کرد که بلی.

گفتم: پرسش دیگر: این ها «شبکه تحریم جنسی» دارند، یعنی ازدواج درون فامیلی را محدود می کنند یا نه؟

گفت: درست مثل ماها، مادر، خواهر، خاله و عمه، دختر خواهر، دختر برادر، را محرم می دانند، شدیدتر از ما.

این شبکه تحریم جنسی چیست که با تمام قدرت در مقابل غریزه ایستاده است؟! دورانت دوست داشتنی، هر چه گشته همه جا این تحریم را حاضر دیده، ناچار به حوادث نادر و موردی که می گویند در ایران باستان، رخ داده است،(۱) متمسک شده و در از بین رفتن آن، سوگمندانه (در تاریخ تمدن) به تأسف عمیق می نشیند.

دورانت در این موضوع فقط یک «نادر» داشته که آن نیز از بین رفته است. توصیفگری فروید نیز نتوانست در قبال پرسش های علمی مقاومت کند. علاوه بر پرسش های زیادی که فرویدیسم در پاسخ آن ها باز ماند، اصل علمی امروز که ازدواج درون فامیلی را زمینه کاستی ها و نواقص بزرگ می داند و در حقیقت آن را تحریم می کند، گواه ندای درونی و آن روح دوم است که شبکه جنسی بر اساس آن مبتنی است.

ما نمی توانیم این قبیل مسایل اساسی را نادیده بگیریم یا از آن ها تغافل کنیم یا با مسامحه از روی شان عبور کنیم. علم و روش علمی چنین اجازه ای را به ما نمی دهد. مهم این است چرا همگی از فراز کردن چنین موضوع های اساسی به طور ناخودآگاه (و گاهی آگاهانه) پرهیز می کنیم؟!

۱- در مبحث «زیبایی و میترائیزم» توضیح داده می شود.

لباس خواهی و پوشش جوئی انسان، انگیزه و منشاء درونی آن را نیز در «تبیین جهان و انسان» به طور نسبتاً مشروح، توضیح داده ام. آیا موارد به شدت نادر را باید اصیل دانست یا آن چه را که در طول تاریخ و عرض جغرافی جهان، فراگیر بوده و هست، کدام یک را باید انحراف دانست و کدام یک صحیح علمی است. درست است در این جا پرسش هایی هست که به کتاب مذکور ارجاع می دهم.

با همه این ها، امروز ما می توانیم یک بهره ی مثبت از جریان توصیفگران، داشته باشیم و آن در شناخت ماهیت مدرنیته است. می بینیم آن فوندانسیونی که علوم انسانی مبتنی بر «اصالت غریزه» و تک بُعدی بودن انسان، برای ساختمان مدرنیته تهیه کرده، چه بوده است. زردآلوی آفت دیده زودتر می سد، زودرسی پایان مدرنیته، به دلیل این قبیل آفت های بزرگ است. و همچنین تنگناهایی که انسان در عصر مدرنیته آن ها را با همه تلخی شان تحمل کرد و می کند اما به قول امیل دورکیم با خودکشی ها و...

در مقام تحلیل، می بینیم روش دورانت علاوه بر این که به توصیف متکی است دو عنصر غیر علمی دیگر را نیز در بر دارد؛ پیش فرض، و دلبستگی به آن پیش فرض. او علاوه بر این که دو اصل مورد نظر خود را پیشاپیش، مسلم می گیرد، دلبستگی دیگری نیز به آن دو دارد. همگی می دانیم که دلبستگی آفت بحث علمی و حتی آفت بحث توصیفی است، و دورانت دلبستگی در دلبستگی، دارد.

ستایش مشعوفانه دورانت از قانون شکنی برخی پارسیان (که توضیح خواهیم داد چندان چیزی هم نبوده) در امور جنسی، و مرثیه خوانی او که ای کاش این پدیده از بین نمی رفت و ایران شمول سپس جهان شمول می گشت. در اثر دلبستگی و روش احساساتی، درباره ی آن پدیده ی بس نادر، می باشد. که امروز دانش پزشکی و دانش های اقماری آن، سُرایش رثایی دورانت را به شدت محکوم می کنند.

دورانت از یک اصل از اصول ادیان از جمله میترائیزم و زردشتی، غفلت می ورزد. ادیان با هر نام و با هر محتوی، به انبوهی از فرشتگان باور دارند که نه مؤنث هستند و نه مذکر، چیزی به نام جنسیت و غریزه ی جنسی در آن ها نیست. با این همه هم زیبا هستند و هم زیبا شناس و هم بهترین درک کننده ی زیبایی، ویژگی هایی که هیچ سازگاری با اصل «اصالت غریزه جنسی» او ندارند و ناقض آن هستند. با توجه به این اصل، دست دوستی صمیمانه ای که دورانت به سوی میترائیزم و زردشتی دراز می کند، دقیقاً با پاسخ ردّ روبرو می گردد.

در مبحث «زیبایی و میترائیزم» خواهیم دید که اساساً پدیده مذکور ربطی به آیین میترائیزم و زردشتی ندارد. شبکه تحریم جنسی از آغاز تا به امروز در آن آیین درست مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام، بوده و هست. و بدعت مورد نظر او منشاء دیگری دارد.

بیان سوگمندانه دورانت درباره ی سقوط ایران به دست عرب های مسلمان (که موجب شده «کمونیسم جنسیِ» محبوب او، از گسترش باز ماند) ظاهراً عنصری از اسلام ستیزی ندارد. ما نیز او را در این باره بی طرف تلقی می کنیم. اما در یک مقایسه میان او و دیگر عاشق آیین ایرانی، یعنی فریدریش نیچه، مشاهده می کنیم نیچه به اصل و اساس آن دین، متمسک می شود، اما دورانت نه بر اصول و نه بر فروع آن، بل که به بدعتی می چسبد که خود میترائیزم و زردشتی از آن بیزار است. یعنی هیچ کدام از اصول نیچه با اصول و حتی فروع درجه اول میترائیزم تناقض ندارد. دورانت لقب «فیلسوف جنگ»، «عاشق خونریزی» را که به نیچه داده اند، فراز می کند، به ویژه یک «شخصیت زنانه» از او معرفی می کند که چون همیشه در کنار زنان خانواده زیسته بود، حس «مرد ستایی» در او پدید آمده بود این حس، آرمان «سوپرمن» را در ذهن او ایجاد کرده بود.

اگر نیچه زنده بود می توانست در خلال آثار دورانت به موارد فراوانی (از جمله مبحث «زیبایی» از کتاب لذات فلسفه) انگشت بگذارد و دورانت را به حس مذکور، متهم کند به ویژه ردپای این حس را در اصل «اصالت غریزه جنسیِ» او نشان دهد. نیچه این کار را پیشاپیش کرده است به نظر جنون آمیز این فیلسوف، لیبرالیسم غیر از رسمیت دادن به روح زنانگی در مردان، چیزی نیست، و دورانت در رأس قلّه ی لیبرالیسم قرار دارد.

نیچه به اندازه دورانت با آیین میترائیزم - پیش از اصلاحات زردشت یا پس از آن - آشنایی نداشت. نیچه تنها با مبانی آن آیین کار داشت و بیش از همه به «اصل دائمی بودن جنگ نور با ظلمت» که هرگز نه صلح پذیر است و نه آتش بس، پذیر. و اصل «مرد سرداری» است که اگر در هر عرصه به تساوی زن و مرد حکم شود، در عرصه نبرد به ویژه در سمت رهبری جنگ و فرماندهی، برتری مرد یک امر تجربی تاریخی عینی است.

از نگـاه یـک پی رو نیچه، اداره جنگ و فرمانـدهی ای که ملکه ویکتوریا از خود نشان داده نمی توانـد نمونه ای از توانمنـدی زنان در این زمینه باشد، درست است ویکتوریا لباس زنانه می پوشـید و حتی تا حدودی آرایش زنانه هم می کرد. لیکن دیگر رفتارهـای مـداوم او و نیز این که زیر بـار ازدواج نرفت، نشـان می دهـد اگر او در عصـر مـا زنـدگی می کرد بـا مختصـر عمل جراحی مشـخص می شد که او مرد است نه زن. و نیز حضور مردان سیاسی و نظامی کارآمد را در کنار او نباید نادیده گرفت. گرچه دورانت در آثـارش، به او به عنوان یک زن می بالـد و در بیان دورانت آرایش های زنانه ی او بیش از واقعیت، فراز می گردد.

در این بین، حق با کـدام است؛ دورانت نیچه را به «حس زنانه» متهم می کند. نیچه نیز اصل و اساس مدرنیته دمکراتیک را که مکتب مطلق و معشوق دورانت است، «فرهنگ زنانه» می نامد، می گوید: «در این جنبش (فمینیسم) بلاهتی هست، بلاهتی کما بیش مردانه که یـک زن کامل عیار از ته دل از آن شـرم دارد.»(۱) و: «هنگـامی که غرایز جامعه ای از جنگ و پیروزی خسـته شود، دوران پستی فرا رسیده است و موقع دمکراسی و حکومت دکانداران است.»(۲)

موسیقی

غریزه ترس در وجود حیوان قرار داده شـده تـا او را در حفـاظت از خود، یـاری کنـد. صـداهای بم، زمخت و مهیب، حاکی از خطر است. صداهای زیر، ظریف و موزن، حاکی از امنیت است (و نیز محیط را از سـنگینی خلوت و سـکوت که خود به نوعی ترس آور است، خارج می کند) و برای حیوان، مطلوب است. زنان دامدار سنتی، به هنگام دوشیدن شیر گاوان، زمزمه ای ترنّم می کردنـد تا هم شـیر زیاد به دست آورند و هم شـیر از مجرای پسـتان گاو به آسانی بیرون بیاید. نوازش سـر و صورت گاو با دست، نیز همین تأثیر را دارد. اگر گاو احساس خشونت می کرد شیرش کم می شد و یا اصلاً شیر نمی داد.

۱- مسعود رضوی، طلوع ابر انسان، ص۱۸۲.

۲- تاریخ فلسفه، ترجمه زریاب، ص۳۸۲.

واکنش حیوان در قبال موسیقی به «غریزه ی ترس» بر می گردد نه غریزه ی جنسی، و چنین رابطه ای هیچ دلیل علمی ندارد. اما دورانت قضیه را طور دیگر می بیند، حس دلیل خواهی مخاطبانش را با طنز و شوخی به طور القائی (القاء به ناخودآگاه مخاطب) ارضاء می کند. می گوید: «سویفت از راه مزاح می گفت: مگر ایلین نگفته است که مادیان های لیبی از شنیدن موسیقی برای عمل جفتگیری تهییج می شدند؟». سپس می افزاید: پس باید زنان کمرو در رفتن به اپرا احتیاط کنند.

اسب مانند هر حیوان دیگر برای جفتگیری موسم معین، دارد. – مانند انسان نیست که همیشه در صدد عمل جنسی باشد – مادیان های لیبی و هر مادیان دیگر، در موسم خود تهییج جنسی را دارند، آن چه ایلین تجربه کرده تهییج نیست، همان «احساس امنیت» است که در بالا بیان شد و فرق ماهوی در این بین نیست خواه در شیردهی و خواه در جفتگیری.

گیاهان نیز در قبال موسیقی واکنش نشان می دهند، نه به دلیل غریزه ی جنسی و نه به دلیل غریزه ی امنیت. یک واکنش فیزیکی طبیعی است. هر صدا و هر صوت در سنگ و خاک نیز تأثیر دارد تا چه رسد به گیاه که دارای حیات نباتی و حساس است. تحقیقات نشان داده که نفس و بازدم بازدید کنندگان و حرف زدن شان (هر دو) در فرسایش اهرام مصر اثر مشخص، دارند، خواه صدای موزون و ظریف باشد و خواه صوت زمخت و مهیب.

ارتعاشات صوتی بر پیکر گیاه وارد می شود، برخی از آن ها که موزون و ظریف هستند با نظام حیاتی گیاه سازگارند و اثرشان در جهت حیات گیاه است. شبیه هوای مناسب. چنان که در هوای تمیز سحرگاهان، گیاهان طراوت بیشتری پیدا می کنند.

این قبیل واکنش ها در گیاه، اگر به دلیل «درک زیبایی» و «زیبا خواهی» باشد، در حیوان نیز هست. و اگرنه (که نیست)، نه. تا چه رسد به درک زیبایی به محور غریزه جنسی.

عشق بلبل به گل که محتوای دیوان شعری شاعران را پر کرده است، افسانه ای بیش نیست. بلبل ها آن چه در کنار دیگر بوته ها و شاخه ها و خارها می خوانند بیش از چند برابر آن است که در کنار بوته گل می خوانند. لیکن این عشق فرضی، چیز خوبی است که موجب می شود طبع شاعر بهانه ای برای جوشش بیابد و استعداد هنری او این ابزار را نیز در خدمت استعارات بگیرد. همان طور نیز درباره ی پروانه با شمع حماقت آن بینوا عشق نامیده می شود. نوعی از گیاهان پیچنده «عشقه» نامیده می شود که این نامگذاری حتی فاقد اکثر شرایط «استعاره» نیز هست و صرفاً به نوعی تداعی معانی متّکی است.

دورانت نابغه بزرگ و ابر مرد قلم توصیفگری است که می تواند از کاه، کوه و از سراب، آب بسازد. تداعی بعید را به استعاره تبدیل می کند، سپس استعارات را نیز از «عرصه صرفاً ذهنی» به عرصه واقعیات منتقل می کند (همان طور که دیدیم رسماً سخن از «حقیقت و مجاز لغوی» آورد)، آن گاه به استنتاج می پردازد. که زمانی جهانی را مشعوف خود و آثار خود کرده بود.

با ویل دورانت عزیز و دوست داشتنی خداحافظی کرده به حضور مردی بزرگ از شرق برویم.

شیخ اشراق و زیبایی

«لـذت نبود مگر شـعور به کمـال حاصل، از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است. و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود لـذت نبرد و هر لذتی برای لذت برنده به اندازه ی کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسـبت به کمال خود، و در عالم چیزی کاملتر و زیباتر از نورالانوار نبود.»(۱)

سهروردی بـا این بیـان تعریف زیبـایی را شامـل عرصه کائنـات و مـاوراء الطبیعه تا خـدا پیش می برد. اصـطلاح «نور الانوار» و همچنین همه اصول فلسـفه او بر گرفته از «پهلویات» است که آن نیز بر گرفته از فلسـفه دین میترائیزم - پیش و بعد از اصلاحات زردشت - است یعنی مبـاحثی که فلاسـفه پهلوی اصول و فروع آن را توضـیح می دادنـد، عین فلسـفه ای نیست که میترائیان و زردشتیان بر آن باور داشتند. پهلویان یک جریان خاصی بوده اند در میان آنان، شبیه مشّائیان در میان مسلمانان، با این فرق که جـان مایه و اساس و اصول مشایی یک سـری باورهای وارداتی از یونان بوده و هست. اما پهلویان همه باورهای شان را از خود میترائیزم و زردشتی می گرفتند، نظام دینی آن را به نظام فلسفی، تبدیل می کردند.

۱- حکمه الاشراق، ترجمه سجادی، ص۲۴۲.

صورت دیگر عبارت بالا چنین می شود: «زیبایی عبارت است از کمال که در یک شیئ، حاصل است» و «درک زیبایی عبارت است از درک کمالی که در یک شیئ است» و «میزان، درک زیبایی، بسته به کمال خود درک کننده است، او به هر میزان که کمال داشته باشد به همان میزان از مشاهده زیبایی اشخاص و اشیاء لذت می برد».

لیکن در این تعاریف نیز پرسش های ما سر جای خود هست: کمال چیست؟ چرا و چگونه انسان کاملترین موجود شده تا توانسته بر کمالی برسد که کمال دیگران و خود را درک کند و سخن از زیبا و نا زیبا بگوید؟ آن چه گوهری است که در نهاد انسان هست و در نهاد حیوان نیست؟

خوشبختانه سهروردی بر خلاف مبانی علوم انسانی روز، ما را از یک بخش این مساله، آسوده کرده است. او انسان را حیوان، نمی داند و بر ارسطوئیان که انسان را «حیوان ناطق» تعریف کرده اند، می خروشد، روابطی که آنان میان مفاهیم «جنس»، «فصل» و «عرض» برقرار کرده اند، را از هم می پاشد. در بینش او ممیّزه ی انسان از حیوان «ناطقیت» نیست. می توان گفت او انسان را متعالی تر از آن می داند که حتی در «جنس» با حیوان، مشترک باشد.

اما بی تردید او نیز یک فیکسیست است و می تواند این نامتناجس بودن انسان و حیوان را به حساب برنامه خلق الساعه ای انواع، بگذارد. از این دیدگاه اگر از جهتی با او مشکل نداشته باشیم از جهت دیگری با مشکل روبرو می شویم.

او در این تعریف «کمال» را در هر دو جانب شرط ضروریِ «درک لذت»، دانسته است. یعنی علاوه بر این که یک چیز به دلیل کمالی که دارد لذت بخش می شود، خود لذت برنده نیز به میزانی از آن کمال، لذت می برد که خودش کمال دارد.

ظاهراً او گامی به جلو برداشته و پس از آن که مانند دیگر پیشینیان، زیبایی را به «کمال» تعریف کرده، آن عامل درک کننده ی زیبایی را که در وجود انسان هست، معرفی کرده است. اگر از او پرسیده شود: چرا انسان زیبایی را درک می کند اما حیوان از درک آن ناتوان است؟ می گوید: چون انسان کمال دارد. اما بی درنگ متوجه می شویم که او چیزی افزون بر نظر دیگران، نیاورده است حتی آنان که انسان را ذاتاً حیوان، می دانند، او را «حیوان متکامل» می دانند.

سهروردی، انسان را حیوان نمی داند اما توضیح هم نمی دهد که چرا و چگونه انسان موجود اکمل شده است. ترانسفورمیست ها فوراً پاسخ می دهند: زیرا انسان مراحل زیادی از درجات تکامل را طی کرده است.

شبکه ای که او از نورها سازمان می دهد و همه آن ها را به نور الانوار نسبت می دهد، انسان و هر چیز دیگر، در این شبکه جایگاه متعین و فیکس، دارند. متفاوت از سازمانی که ارسطو درست می کند و همه چیز را در یک جریان سازماندار، از وجود خود خدا صادر می کند. یعنی از این دیدگاه آن فیکسیسم که در بینش سهروردی است فیکس تر و ایستاتر است. با این که سهروردی جان مایه و اصول فلسفه خود را از باورهای ایرانیان باستان، می گیرد هیچ توجهی به گیاه «ریواس» که مشی و مشیانه (آدم و حوای ایرانیان) از آن پیدایش یافته اند، ندارد. پدایش مشی و مشیانه از گیاه، نوعی تطوّر و تکامل را نشان می دهد که به هیچ وجه با خلق الساعه بودن، سازگار نیست. اگر او در فلسفه و اندیشه اش به این اصل ایرانی نیز توجه می کرد، بی تردید از خشکی فیکس گرایی او کاسته می شد.

درست است؛ از یک باحث فلسفی توقع بحث علمی داشتن، نا به جا است. اما موضوع بحث ما یعنی «زیبایی» در عین علمی بودن، فلسفی هم هست. و به همین دلیل همه فیلسوفان به دور آن چرخیده اند. مگر فلسفه (به هر صورت) مبنای علوم نیست؟ و زیبایی بیش از همه علوم انسانی به فلسفه نزدیک تر است. این گونه نارسایی های فلسفی موجب گشت تا مساله وارونه شود و علم مبنای فلسفه گردد، ره آورد داروین که صرفاً ماهیت علمی داشت، به فلسفه تبدیل شد و مبنای فلسفه ی اجتماعی نیز گشت که اسپنسر تندتر از همه رفت و سازمان فلسفه ی اجتماعی خود را بر «تنازع بقاء» استوار ساخت، نه تنازع بقاءِ تلطیف شده که مثلاً لایق انسان، این حیوان اکمل، باشد بل آن تنازع بقاء خشن که سزاوار دایناسورهای دوران پیش از پیدایش انسان است. و نیز نه تنازع میان نوعی از حیوان با نوع دیگر بل که تنازع در درون یک نوع به نام انسان.

به راستی چرا فلسفه که قرار بود (و می بایست) مادر همه ی علوم باشد، اینک مانند کودک نوزاد، از علوم زائیده می شود؟ چرا جهان اندیشه وارونه گشت؟ بر کسی مجهول نیست که زاده شدن فلسفه از یک علم شبیه زاده شدن مادر از شکم یکی از کودکان خود است. هستند کسانی که عقیده دارند: «ما نیاز به فلسفه نداریم، روی هم رفته ی علوم، خود یک فلسفه است و برای ما کافی است». و مهم این که این باور در عمل و عینیت، روال و روش عمومی شده است. در عینیت زیستی بشر امروزی، زندگی و بینش مردمان بر «فلسفه ی برخاسته از علوم» استوار است.

اما اگر این روش و بینش، درست است پس نهضت «برگشت به دین» که از پنج دهه پیش شروع شده، برای چیست؟ و چه انگیزه ای در پس آن قرار دارد؟ وجود چنین نهضتی به ما روشن می کند که فلسفه ی برخاسته از علوم در ارضاء و اقناع جان فردی و اجتماعی بشر، کافی نبوده و از سیراب کردن آن، ناتوان بوده است. همان طور که فلسفه های کلاسیک نیز پیشتر چنین امتحانی پس داده و نارسایی خودشان را روشن کرده بودند.

با بیان دیگر: فلسفه های کلاسیک، زمانی نارسایی های خود را آشکار کردند و جای خود را به فلسفه های برخاسته از علوم دادند و اینک نارسایی علوم انسانی نیز روشن شده و بشریت به دنبال دین می رود.

این رویکرد برای برخی از دینداران، خیلی خوشایند است. لیکن چندین عنصر منفی در آن هست:

۱- می توان گفت این نهضت تا حدودی کور عمل می کند. زیرا بیشتر بر مبنای تشنگی درونی ناآگاه، مبتنی است.

۲- عنصر انفعالی در آن بیش از عنصر فعل، است. لشکری است که در میدان علم، ناکام مانده و به طرف دین عقب نشینی می کند.

۳- به دلیل نارسایی های علوم انسانی، بشر در مقابل جهل بیش از حد متواضع شده است. شعار «بنا نیست ما همه چیز را بدانیم»، جهل پذیری ما را به حدّ ابتذال رسانیده است. ابتذالی که رسماً توسط پوپر اعلام شده است: «علم آن است که ابطال پذیر باشد» و «عالم می تواند به جای استدلال بر اثبات مدعایش، ابطال خواهی کند».

اکنون این بشر متواضع دنبال «دین بدون تبیین» است. می خواهد دین داشته باشد نه دین علمی. بهانه ای هم به دست آورده است به نام «تجربه دینی» و «فهم دینی» یعنی جدا سازی علم و فهم از دین، که فهم دینی و علم دینی، غیر از فهم علمی و آگاهی علمی است. از هم اکنون لنگی این کاروان، مشخص است. زیرا شخصیت فردی و شخصیت جامعه را دچار تضاد درونی می کند. دو عینک متضاد به او می دهد. با عینک علم خواهی در نقطه مقابل دین قرار می گیرد و با عینک دینی در نقطه مقابل علم قرار می گیرد. بدیهی است انسان نمی تواند به طور دراز مدت این سیر حماقت آمیز را ادامه دهد و با خویشتن خویش غیر صادقانه رفتار کند.

این حرکت که من آن را نهضت می نامم، در اثر عناصر منفی بالا، دچار عنصر منفی بزرگ دیگر، می باشد: «ارتجاع»، ارتجاع به عرفان سرخپوستی، ارتجاع به تخیلات انتزاعی هندوئیزم که نه فقط فاقد روش و منش علمی هستند، بل علم را مانع و حجاب می دانند. خوبی این نهضت در این است که بر بت پرستی قرون اخیر که علم را مانند بت می پرستیدند، خاتمه داد. و عیب آن، همین ارتجاعی بودنش است که اگر بدین منوال پیش برود، دیری نمی پاید، مگر یک دین تبیینی، علمی، «تبیاناً لکل شیئ»، با فهم عملی، - نه ذهنی انتزاعی رؤیایی - به او عرضه شود.

فلسفه سهروردی نیز مانند همه فلسفه های کلاسیک، کاری از پیش نبرد و راهی را پیش روی بشر نگشود. فلسفه های کلاسیک همیشه سخن از کمال، گفته اند و مرتب تکرار کرده اند؛ کمال، کمال، ... و هرگز این کمال را برای دیگران توضیح ندادند. زیبایی کمال است. اما این کمال چیست، معنی و مفهوم آن چیست؟ واقعیت خارجی آن چیست؟ درک کننده زیبایی نیز باید کمال داشته باشد این کمال را از کجا آورده یا بیاورد، یا چگونه بشر موجود اکمل شده است و... هیچ کدام از این پرسش ها به پاسخ ناقص هم نایل نشدند.

پس از دوره رنسانس، علوم انسانی مسئولیت همه چیز را به عهده گرفت، نوید حل مشکلات و امید پاسخ به همه ی سئوالات، را می داد اما بالاخره در مقام اعتراف آمده و ناتوانی خود را اعلام کرد.

سخن من این نیست که اگر علوم انسانی، به روح دوم توجه می کرد و به یک «انسان شناسی» صحیحی، می رسید می توانست سعادت بشر را تأمین کند. می گویم اگر چنین می شد، دست کم مانند علوم تجربی، در یک بستر و جریان رضایت بخش، قرار می گرفت. اگر بشر را به منافع ایده آل نمی رسانید لااقل این همه ضرر و خسارت ها که آورده، به بار نمی آورد.

مکتب سهروردی در مقایسه با مکتب ارسطو، زیبا شناس تر، و زیباگراتر است. و لذا در مقابل مشّائی، به «اشراق» موسوم شده است که این تسمیه با مساله زیبایی، مناسبت تنگاتنگی دارد. سهروردی منطق خشك و ریاضی گونه ارسطو را به چالش طلبیده و آن را از کرسی انحصار طلبی پایین کشیده، «احساس» را نیز در پایگاه هستی شناسی به کرسی می نشاند. جریان علوم انسانی روز، به طور خواسته یا ناخواسته با این نظریه او همراه شده است و معتقد است که درك زیبایی و نیز جنبش عاطفه یك «درك آنی» است و پیش از جنبش فکر و اندیشه، تحقق می یابد.

اسپینوزا - کتاب اخلاق، قسمت پنجم، قضیه ی سوم - می گوید: «همین که مفهوم واضح و مشخص از عاطفه پیدا کردیم، دیگرعاطفه نیست.» یعنی عاطفه یک امر اندیشه ای تحلیلی نیست و اگر به مرحله تحلیل برسد، دیگر عاطفه نیست یک رفتار حساب شده است.

هربرب رید، می گوید: «به عقیده من بیشتر نظریه ها جنبه ی آنی قضیه را در نظر نمی گیرند و از این حیث در اشتباهند، من گمان نمی کنم هیچ آدمی که حساسیت واقعی داشته باشد در برابر تابلو بایستد و پس از یک تجزیه و تحلیل طولانی اعلام کند که از تابلو خوشش آمده است. ما در همان نگاه اول یا خوشمان می آید و یا نمی آید.»(۱)

در مبحث «ملا صدرا و زیبایی» این موضوع (درک آنی) از نو مطرح و کمی بیشتر توضیح داده خواهد شد. آن چه درباره ی سهروردی نسبت به این موضوع قابل اهمیت است سنخیت اصول اندیشه او با درک آنی که یک درک احساسی است، می باشد. در طول چندین قرن پیش از او ارسطوئیان مسلمان (مشائیان) بخشی از شخصیت انسان را جراحی کرده و کنار گذاشته و «درک احساسی» را نادیده گرفته بودند.

بر خلاف نظریه یک نویسنده ایرانی، هیچ دلیلی در دست نیست که تأثیر پذیری علوم انسانی غربی از سهروردی را در این مساله، نشان دهد. اما هر چه هست «درک احساسی پیش از مرحله تحلیل فکری» امروز در متون غربیان به ویژه درباره ی زیبایی و عاطفه، جایگاه خوبی یافته است. اگر سهروردی وارثان و پیروان خوبی داشت، این کار او می توانست به موقع ثمرات مفیدی بدهد اما از چنین شانسی محروم گشت.

با فاصله کمی از سهروردی که هنوز سر و صدای اعدام او، از یادها نرفته بود، محی الدین بن عربی را می بینیم که از «درک احساسی» او عبور کرده به «وهم و توّهم» بیش از «عقل و تعقل» اهمیت می دهد که می گوید

۱- هربرت رید، معنی هنر، ص۲۱.

«الوهم هو السطان الاعظم»، و همگرایی ای که دیگر مجال توجه به «درک احساسی»، نداد و موضوع از ابتکارات انحصاری غربیان، گشت.

ملا صدرا و زیبایی

نظر ملا صدرا درباره ی زیبایی، از طرفی مبتنی است بر سیستم هستی شناسی ارسطو، و از طرف دیگر بر بینش هستی شناسی صوفیان، که ارسطوئیسم به دلیل اصل اساسی «صدور»، نمی تواند در جهان چیزی را «نا زیبا» ببیند. و تصوف نیز به دلیل «تجلی» و «ظهور»، همه چیز را زیبا می بیند. این وحدت میان این دو بینش از قدیم بوده و هست. و هر دو لزوماً و الزاماً وجود چیزی به نام «شرّ» را در جهان، انکار می کنند. زیرا نه از وجود خدا شرّ صادر می شود و نه شرّ می تواند مظهر و تجلّی وجود خدا باشد.

هستی شناسی او (از جمله انسان شناسی او) مبتنی بر اصول ارسطویی و تصوف به طور «امتزاجی» است. در آثار متعددش، خودش را هم از ردیف فیلسوفان و هم از ردیف صوفیان، خارج می کند. می گوید: «به ترهّات صوفیه مشغول نباش و به گفته های متفلسفه تن در نده... ای دوست من خدا ما و تو را از شرّ این دو طایفه حفظ کند و میان ما و آنان طرفه العینی هم جمع نکند.»(۱)

در «تفسیر الفاتحه»، فلاسفه را «المبتدعین المضلّین» نامیده. صوفیان کلاسیک را نیز «معطّلین ضالّین» می نامد که عقل را تعطیل کرده و به ذوق خود بسنده کرده اند. سپس درباره ی هر دو گروه می گوید: «کلّهم من اولیاء الشّیاطین و ابناء الظّلمات و اهل الطاغوت». با وجود این قبیل تهاجمات، همه اصول ارسطوئیسم و اصول صوفیان را در مکتب او، به طرزی در هم پیچیده، حاضر می بینیم. گاهی اصلی از این را تلطیف کرده و گاهی اصلی از آن، را. اما هیچ اصلی از آن دو بینش را ردّ یا حذف یا فراموش نکرده است.

۱- مفاتیح الغیب، ص۳ - اسفار، ص۴.

در این روش عادلانه ی او یک چیز را مشاهده می کنیم که کفّه تصوف او را نسبت به کفه ی فلسفه اش، سنگین می کند، و تصوف بر فلسفه ترجیح داده می شود. او ارسطوئیات و اصول مشّائیان را در خدمت تصوف استخدام کرده و آن را به عنوان ابزاری برای تصوف خویش، به کار می برد. در روش او ارسطوئیات و مکتب مشّائیان، ماهیت «فلسفه» را از دست می دهد تنها کامل کننده ی منطق ارسطوئی می شود.

در واقعیتِ کار او، منطق و فلسفه ارسطوئی با هم یک منطق می شوند برای تصوف، که با واژه ی «تفلسف» آن را از کرسی فلسفه به پست ترین جایگاه فرو می آورد. خودش به این ابزار بودن، تصریح می کند: «من کاری کردم که مکاشفات ذوقی صوفیان بر قوانین برهان قرار گرفت.»(۱) منظورش از قوانین، قواعد منطق ارسطوئی و فلسفه ارسطوئی است.

صدرا در استدلال و اقامه برهان به شدت مسامحه گر است استدلال های او در موارد زیادی قابل تحلیل به دو مقدمه (صغری و کبری - مقدم و تالی -) و نتیجه، نمی باشند، و شرایط لازم را رعایت نمی کند.(۲) او نیز مانند هر باحث دیگر با باحثان دیگر در فلسفه و تصوف. فرق هایی دارد مطالبی را قبول و مطالبی را ردّ می کند لیکن در مبانی و اصول، هم یک ارسطویی است و هم یک صوفی. آن چه او با کلمه «تفلسف» مورد هجمه قرار می دهد بدین معنی است که چرا فلاسفه بر تصوف توجه ندارند. و تصوف را در صورتی «ترهات» می داند که بی توجه به فلسفه باشد. زیرا صدرا هیچ باوری از تصوف را فرو گذار نکرده تا جایی در مورد بحث ما یعنی زیبایی، همجنس گرایی را نیز برای نیل به کمال نفسی، لازم و ضروری دانسته است. او با این که یک شیعه دوازده امامی است به شدت مرید ابن عربی است که به قول جلال آشتیانی و هانری کربن، یک صوفی سنّی و دشمن شیعه است، (۳) و اولین کسی است که راه را برای مزج ارسطوئیسم با هندوئیزم، باز کرده است.

صدرا در نامدارترین کتابش (اسفار) چند فصل به زیبایی و عشق، اختصاص داده و تکه هایی از «رساله عشقیه» ابن سینا را نیز آورده است. فصلی در «بدایع صنع خدا در اجرام فلکیه و انوار کوکبیه»(۴) باز کرده فلک را منبع کمال و زیبایی دانسته که افلاک زنده و دارای حیات اند - مطابق هیأت ارسطویی - و همه زیبایی ها و کمال ها که در زمین هستند حتی بوهای خوش، از آنجاها نازل شده اند. یکی از پیروان او در این اواخر نوشته است: من در عالم مکاشفه به مریخ رفتم و بوی خوش آن را نیز استشمام کردم.

۱- اسفار، ج۳، «نحن جعلنا مکاشفاتهم الذوقیّه مطابقه للقوانین البرهانیه».

۲- رجوع کنید، نقد مبانی حکمت متعالیه، مرتضی رضوی.

۳- جلال آشتیانی، مقدمه بر شرح قیصری - هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی.

۴- فصل ۱۴، از موقف هشتم، ج۷.

به دنبال فصل مذکور، فصل دیگر آورده با عنوان «جمیع موجودات عاشق خدا هستند...»، مطابق قاعده «اخسّ» ارسطویی، پس از قوص نزول، عشق را انگیزش برای قوص صعود، دانسته است که عشق انگیزاننده است برای نیل به کمال و جمال حق. در این فصل همه جمادات، نباتات، حیوان و انسان را در مسیر عشق به خدا قرار داده و بر این که جمادات حیات دارند، تصریح کرده است.(۱) به آیه ای از قرآن نیز تمسک کرده است که می گوید «همه چیز به تسبیح خدا مشغول هستند.»

دیگر اندیشمندان مسلمان که با این نظر او موافق نیستند، معتقد هستند که مراد از این تسبیح، تسبیح منوط به حیات نیست همان طور که خود آیه می گوید: «شما ماهیت این تسبیح را نمی فهمید». در آینده نیز هر گونه تبیین و توضیح درباره ی این تسبیح، مردود است. زیرا هر وقت قرآن را بخوانیم، خواهد گفت: شما ماهیت این تسبیح را نمی فهمید.

صدرا از جانب دیگر طی دو فصل مذکور و فصل سوم، خدا را نیز عاشق همه ی اشیاء می داند؛ خدا زیباترین زیباهاست زیرا او کمال مطلق است و لذا عاشق خود است و از این گذر به دلیل وحدت وجود، عاشق همه ی اشیاء است. عشق در همه ی جهان سریان دارد. آن گاه این موضوع را با دو فصل بعدی تکمیل می کند و آخرین فصل مبحث عشق، را به ضرورت همجنس گرایی برای نیل به حقیقت، اختصاص داده است.(۲)

او نیز انسان را دارای یک روح می داند خواه نامش را غریزه بگذاریم و خواه «نفس»، درست مانند ارسطوئیسم و هندوئیزم. به روح دوم که ما مدعی آن هستیم، توجه ندارد. و در بینش او نیازی هم به روح دوم نیست. زیرا وقتی که جمادات نیز زیبایی، جمال و کمال را درک می کنند و عاشق آن هستند، انسان با یک روح تنها نیز، می تواند زیبا شناس، زیبا خواه و درک کننده زیبایی، باشد.

جایگاه صدرا در این مساله یک صد و هشتاد درجه بر خلاف جایگاه ویل دورانت است. دورانت عشقی غیر از عشق شهوی جنسی، نمی شناسد. و ملا صدرا عشقی غیر از عشق به حقیقت، نمی شناسد و عشق جنسی را نیز مثبت و معقول و در همین جهت، می بیند. گرچه دچار نسیان آنی شده عشق جنسی از نوع ویل دورانتی را به عنوان عشق حیوانی، بد و نکوهیده می داند.

از تجمیع جملات و عصاره عبارات او در این فصول، روشن می شود که او به همان تعریف ارسطو (که پیشتر گذشت) پایبند است از باب مثال در صفحه ی ۱۴۸ می گوید: «خدا عشق به کمال را در نهاد همه چیز قرار داده است» و در صفحه ی ۱۷۳ می گوید: «جودت ترکیب و اعتدال عناصر که به هم ممزوج می شوند». در آغاز فصل ۱۵ می گوید: «خداوند برای هر موجود کمالی قرار داده و در ذاتش عشق و شوق به آن کمال، را مرکوز کرده(۳) و حرکتی برای آن کمال»، پس از چند سطر مطابق مبنای ارسطوئیان می گوید؛ «وجود کلاً خیر است مؤثر و لذیذ است. و عدم مقابل آن است شرّ و کریه و منفور است...».

۱- کل موجود فله حیات و شعور، اسفار، ج۷، ص ۱۵۰.

۲- همان؛ فصل ۱۶.

۳- در چاپ مصطفوی، پس از «رَکَزَ» حرف «ه» آمده که چندان مناسب نیست.

روشن است به نظر او زیبایی عبارت است از «کمال اعتدال عناصر ممزوج، در یک شیئ» که همان «کمال نظم و تقارن و تعین و تناسب» در تعریف ارسطو، است. و عشق عبارت است از «میل شدید به آن کمال در خود، یا در اشیاء» و زیبا خواهی همان کمال جویی است.

اما او اساس و منشاء «زیبا خواهی» و «کمال جویی» را در «خودخواهی» انسان می بیند، خود خواهی با معنای مثبت؛ انسان از این که انسان خود را در درجه ی بالایی از کمال ببیند، لذت می برد. «خود را زیبا یافتن» سر منشاء زیبا خواهی انسان است سپس در مرحله ی بعدی مشاهده کمال و زیبایی در اشیاء دیگر و ارج نهادن به آن، فرع است بر اصل «خود را زیبا خواستن».

بنابراین و به هر صورت، نظر صدرا و امانوئل کانت، کاملاً از هم جدا می شوند. کانت می گوید: «در درک زیبایی نفع و سود دخالت ندارد» همان طور که پیشتر گذشت. اما مطابق نظر صدرا، درک زیبایی بالاترین درک برای جلب کمال به نفع و سود خود، است.

و در مقایسه با ویل دورانت نیز؛ دورانت هر نوع زیبا خواهی انسان را به غریزه جنسی بر می گرداند. صدرا نیز همه ی آن ها را به خودخواهی (مثبت) بر می گرداند. تردیدی نیست که خودخواهی به نوعی در همه رفتارهای ارادی و غیر ارادی و نیز احساس های طبیعی انسان، حضور دارد. اما این «خود» تنها می تواند به زیبایی هایی ارزش دهد که بتواند آن را در درجه ای از درجات کمال وجودی خود، بداند نه در خارج از وجود خود.

می توان گفت علم خواهی، قدرت خواهی، خود آرایی، ثروت طلبی و... ریشه در «خود را زیبا یافتن» دارد. اما فردی که برای اولین و آخرین بار از دامنه ی کوهی عبور می کند گل لاله زیبا را در آن جا می بیند و آن را تحسین می کند و لذت می برد، چه ربطی و چه نفعی به استکمال کمال خود او دارد؟

ممکن است روی هم رفته ی سخن او را چنین معنی کنیم: زیبایی کمال است و درک زیبایی یعنی تحسین کمال، اولین محور این کمال خواهی خودخواهی است و دومین محور آن کمال خواهی در هر چیز و در هر شیئ است، زیرا محظوظ شدن از زیبایی شیئ دیگر نیز بر کمال آدمی می افزاید.

اما صدرا خدا را نیز عاشق می داند، خدا که در صدد جلب کمال برای وجود خود نیست او که مطلق است و کمالش نیز مطلق است.

این که امام جعفر بن محمد(ع) گفته است «الله جمیل یحبّ الجمال»، همین «حب جمال» موضوع بحث ماست. می گوییم همان طور که خدا جمال را دوست دارد بدون این که بخواهد به وسیله ی آن شیئ جمیل بهره ای برای وجود خود برگیرد، انسان نیز جمال را در هر شیئ دوست دارد نه همیشه برای استکمال وجود خودش.

آیا لذت بردن از زیبایی «بهره کشی از شیئ زیبا» است؟ مثلاً چون گل لاله نفعی و لذتی به ما می رساند، دوستش می داریم. یا لذت بردن از زیبایی «ستایش» است چون کمال را در او مشاهده می کنیم ستایشش می کنیم.

در بیان دیگر: «چون گل لاله را می پسندیم از آن لذت می بریم»؟ یا: «چون از گل لاله لذت می بریم آن را می پسندیم»؟ کلید این معما چیست؟

تردید نداریم که در مورد حیوان، صورت دوم صحیح است، حیوان از هر چیزی که لذت ببرد آن را می پسندد. انسان نیز غریزه حیوانی را دارد و غرایز او از هر چیزی که لذت ببرد، می پسندد، نه بر عکس، غریزه ی غذا خواهی، غریزه ی جنسی و... دقیقاً چنین هستند و به محض این که سیر شد دیگر ادامه بهره مندی از آن را نمی پسندد. اگر از یک غذای لذیذ سیر شد، ادامه آن برایش تهوع آور می گردد.

اما در انسان چیز دیگری نیز مشاهده می کنیم؛ انسان در موارد زیادی «چون می پسندد لذت می برد»، چیزی که به هیچ وجه در حیوان مشاهده نمی کنیم. در امور غریزی فرقی میان انسان و حیوان، وجود ندارد. پس این اصل «چون می پسندد لذت می برد» در انسان، از کجا آمده؟ عاملش چیست؟ منشأش چیست؟ انگیزاننده اش چیست؟

باز می رسیم بر این که باید گمشده ی ما (در همه ی علوم انسانی به ویژه در چیستی زیبایی) را در علم «انسان شناسی» جستجو کرد، مشکل در آنجاست. بزرگ مشکل ما در انسان شناسی است که اگر کشف شود، همه مسایل در بستر صحیح خود جاری می گردد.

عدم تفکیک میان دو اصل «چون لذت می بریم می پسندیم» و «چون می پسندیم لذت می بریم» که هر دو در وجود انسان هستند، مسأله چیستی زیبایی را به کلاف سردرگم تبدیل می کند. ملا صدرا از آن طرف سقوط می کند و ویل دورانت از این طرف.

صدرا ابتدا همه چیز را عاشق می داند، غریزه ی جنسی حیوان را نیز در جهت کمال جویی دانسته و به آن ارج می نهد، سپس عشق صرفاً جنسی انسان را عشق حیوانی و بد و منفی (و بالمئال – به قول خودش – کریه و شرّ)، می داند. او بدون این که به اصل «چون می پسندد لذت می برد» توجه کند می خواهد غریزه ی جنسی انسان را نیز از حیطه ی اصل «چون لذت می برد می پسندد» خارج کرده و در حیطه ی اصل اول قرار دهد. و این آرزوی او ناشدنی است. او اصرار دارد که چون انسان مجهّز به نیروی اراده است می تواند به زور اراده چنین تحوّلی را در خود به وجود آورد.

اگر انسان بتواند به زور اراده این کار را بکند، خودش را به یک «موجود مصنوعی» تبدیل خواهد کرد، همچنان که به زور اراده خاک را به آجر و آجرها را به ساختمان تبدیل می کند. اراده در خدمت انسان است نه تبدیل کننده انسان به موجود دیگر. و می تواند اخلاق بیاورد، رفتارها را سازمان دهد، غرایز را تنظیم کند. اما نمی تواند (و نباید) غریزه انسان را به ضد غریزه تبدیل کند. و اگر بکند کار غیر عقلانی کرده و انسان را به موجود دیگر تبدیل کرده است.

ما نمی توانیم به صرف تکیه بر این که صدرا زیبایی های معنوی را در نظر دارد، سخنان او را از موضوع این بحث خارج بدانیم؛ او صریحاً سخن از زیبایی های سمعی و بصری حتی جنسی نیز، می گوید، می خواهد به وسیله ی نیروی ارادی بشر، حس زیبایی خواهی و کمال جویی و لذت طلبی از زیبایی را، در جهتی که خود صحیح می داند جاری کند. صدرا در مرحله پیش از موعظه و اندرزگویی، دقیقاً روی موضوع زیبایی و زیبایی های واقعی خارجی بحث می کند. در همین مبحث بیان شد که درک زیبایی یک «درک آنی» است و متقدم است بر تحلیل های فکری تا چه رسد به مرحله ی اراده و تصمیم. اساساً همان طور که از اسپینوزا و هربرت رید نقل کردیم، عاطفه و زیبایی در مرحله ی تحلیل فکری و تأملات اندیشه ای، دیگر عاطفه و زیبایی نیست. بل که موضوعی می شود از موضوعات علم عاطفه شناسی و علم زیبا شناسی که جایگاهش می تواند سر کلاس درس باشد.

عامل درک زیبایی از جهت تقدم بر مرحله اراده، شبیه عامل درک گرسنگی است انسان یا حیوان گرسنگی را درک می کند. پس از این درک، نوبت به تصمیم می رسد که این گرسنگی را از طریقی سیر کند و به آن درک، پاسخ بگوید، با این فرق که عامل درک زیبایی ویژه ی انسان است و بر اساس «چون می پسندد لذت می برد» است و از اصل و بنیان با هیچ کدام از غرایز، وحدت ندارد.

ویل دورانت می کوشد این درک را نیز به غریزه جنسی برگرداند و صریحاً می گوید: «حس زیبایی فرع و زاده جاذبه ی جنسی است. در آغاز زیبا آن است که از نظر جنسی مطلوب باشد. و اگر چیزهای دیگر در نظر ما زیبا آیند از مشتقات و پیوندهای نهانی این منبع اصلی حس زیبایی، می باشند.»(۱) همان طور که بررسی شد. ملا صدرا نیز سهمی از درک زیبایی را به غریزه جنسی می دهد و آن را از مظاهر زیبا خواهی می داند، یعنی فی الجمله با دورانت در این نقطه، به نقطه مشترک می رسند. اما سپس با عطف توجه به تصمیم و اراده، می خواهد آن را از غریزه، پس بگیرد. و این وحدت فی الجمله، نشان می دهد که هر دو به اصل «چون می پسندد لذت می برد» توجه ندارند. اصلی که لازمه اش، وجود روح دوم در انسان است.

۱- لذات فلسفه، ص۲۲۱.

توجه به روح دوم است که ما را هم از پرستش الهه ای به نام غریزه جنسی، نجات می دهد و هم از بینش نادرست «غریزه کشی» باز می دارد.

فرقه های مختلف تصوف از آن جمله تصوف صدرا، که پیامبرشان گفته است «احبّ من دنیاکم ثلاث: العطر و النساء و قرّه عینی الصّلاه» می کوشند عشق به جنس مخالف را نیز در بستر دیگر اندازند. و یا: «بهترین تفریح مؤمن بازی با همسر است» و مؤمن در این عبارت «اسم جنس» است شامل مرد و زن، هر دو است. و یا این که گفته اند «هی لعبتک»: همسر لُعبه ی تو است. نه به این معنی که زن بازیچه است بل به همان معنی که دورانت می گوید: «زن بیشتر دوست دارد که مطلوب باشد نه طالب». و مراد از بازی با همسر، بازی به محور غریزه ی جنسی است نه بازی عرفانی که آن، کار صلاه است.

نظر به این که در انسان شناسی صوفیان نیز انسان یک «موجود تک بعدی» است آنان نیز غیر از گوهر غریزه، گوهر دیگری در انسان نمی بینند، درصدد می آیند که همان غرایز را با توسل به اراده به چیز ملکوتی تبدیل کنند، تا غریزه که اگر لذت ببرد می پسندد، به چیزی که اگر بپسندد لذت می برد، مبدل شده و شخصیت انسان وارونه شود. لذا نوعی غریزه ستیزی به جای «هدایت غریزه» که سفارش دین شان است، قرار می گیرد.

همان طور که فلاسفه کلاسیک می خواستند غریزه ی انسان تک بعدی مورد نظرشان را با توسل به عقل، کنترل کنند. که باز هم باید گفت: مساله درک زیبایی به مرحله ی متقدم از مرحله ی عقل و تعقل است. هدایت غرایز به وسیله عقل درست است اما موضوع بحث ما در چیستی زیبایی و در چیستی آن نیرویی است که زیبایی را درک می کند.

آشتی در فیکسیسم و تطوّر کافی نیست:

فلاسفه کلاسیک و صوفیان کلاسیک هر دو در پیدایش انسان، به فیکسیسم و پیدایش خلق الساعه ای معتقدند، انسان را تکامل یافته از حیوان نمی دانند. اما در عین حال در درون انسان چیزی غیر از غریزه به ما نشان نمی دهند. غرایز انسان را در طول غرایز حیوان می دانند. و در این جا با ترانسفورمیست ها به باور مشترک می رسند.

درست است در ادبیات ارسطوئیان مسلمان ونیز صوفیان، سخن از «روح خدا» که به انسان خلق الساعه ای دمیده شده. به میان می آید. اما در عینیت بینش هر دو گروه، گاهی این روح، همان عقل می شود و گاهی همان روح غریزی حیوان است که کاملتر است. که ترانسفورمیست ها نیز هم عقل بشر را می پذیرند و هم متکامل بودن غریزه ی او را. و سرانجام فرقی در این بین نمی ماند خواه انسان موجود خلق السّاعه ای باشد و خواه تطوّر یافته از حیوان، تنها فرقی که در این بین می ماند این است که ترانسفورمیست های لیبرال می گویند «آزادی غرایز عاقلانه است». و آنان می گویند «سرکوبی یا دستکم کنترل شدید غرایز عاقلانه است.»

آنان فرویدیسم را نتیجه گرفتند که «همه بدی ها و شرّها از سرکوبی غرایز ناشی می شوند.» و اینان می گویند «همه ی بدی ها و شرّها از آزادی غرایز ناشی می شوند» غریزه جنسی یا باید حذف شود و یا در خدمت نیل به حقیقت به خدمت گرفته شود که «المجاز قنطره الحقیقه» حتی اگر همجنس گرایی هم باشد اشکالی ندارد، بسته به دیدگاه فرقه هاست.

با کمی دقت در انسان شناسی هر دو گروه (طرفداران خلقت خلق الساعه ای اعم از فیلسوف و صوفی، و طرفداران تطوّر) نشان می دهد که در آغاز، یعنی در چگونگی پیدایش انسان، کاملاً از هم جدا می شوند، سپس در میان راه به عقل و غریزه رسیده وحدت نظر پیدا می کنند، و آنگاه در مرحله نتیجه گیری به دو نتیجه ی کاملاً متضاد می رسند.

مهم این است که اگر (بر فرض) در اصل نخستین (یعنی در چگونگی پیدایش و خلقت انسان) به وحدت برسند خواه فیکسیسم و خواه تطوّر را بپذیرند و به اجماع جامع برسند، باز هر کدام می توانند در مرحله نتیجه گیری همان گزینه اول خود را داشته باشند. باز آنان سرکوبی غرایز را منشاء همه ی بدی ها بدانند و اینان آزادی غرایز را.

بنابراین تنها به وحدت رسیدن در مساله خلقت نیز مشکل را حل نمی کند. تا وجود گوهر دوم در نهاد و درون انسان، با توجه عالمانه و تواضع دانشمندانه، پذیرفته نشود، مشکل همچنان باقی است در همه ی علوم انسانی، به ویژه در چیستی زیبایی و عامل درونی زیبا خواهی.

مبحث زیبایی از نظر ملاـ صدرا را با این سخن که «زیبایی در نظر ملا صدرا همان زیبایی در نظر ارسطو است که در بستر تصوف با عناصری از پند و اندرز صوفیانه همراه می شود و هر دو به همجنس گرایی نیز می رسند»، به پایان می برم.

دکتر شریعتی و زیبایی

شریعتی می گوید: «امروز هیچ موضوعی در مسایل هنری، فلسفی و علمی، مهم تر و مشکوک تر از حقیقت زیبائی نیست... ناچار هستیم تحلیلش کنیم و به هیچ تحلیلی نمی آید.»(۱)

«از زمان ارسطو آن چنان که تاریخ می گوید، کوشش شده است تا زیبایی را به صورت یک موضوع علمی و فلسفی، تحلیل بکنند و حد و رسم آن را نشان بدهند. ولی همه ی این کوشش ها باطل است و تاکنون ناکام مانده است. البته هر کس و هر یک از این نظرها عده ای پیرو دارد، اما خود همین دالّ بر این است که هنوز بحث به جایی نرسیده است.»(۲)

از زمانی که شریعتی این سخنان را گفته، نه تنها علم و فلسفه به تعریف ماهیت زیبایی نزدیک تر نشده بل که بر تعداد تعریفات افزوده شده که به قول او کثرت تعریفات، خود دلیل روشنی است بر باطل بودن شان.

اگر تعدد و کثرت تعریف، دلیل بطلان است (که هست) پس این بطلان در همه ی علوم انسانی هست. زیرا همگی بدون استثناء دچار تعدد تعریف هستند، کمی کمتر از زیبایی. هنوز «شخصیت جامعه» که واقعیت دارد یا نه، مشکل بزرگی است که روز به روز بزرگتر هم می شود، جامعه شناسی که رشته اصلی تخصّص شریعتی است. و همین طور اقتصاد، سیاست و... بطلان، بطلان است خواه در زیبایی یا در دیگر علوم انسانی. قضیه بزرگتر و ناکامی سهمگین تر و خلاء عظیم تر است گرچه دست اندرکاران علوم انسانی به روی خود نیاورند.

۱- شریعتی، هنر، برگ های آغازین.

۲- همان.

چرا چنین است و چرا زیبـایی به هیـچ تحلیلی نمی آیـد؟ ویل دورانت می گویـد: «علوم در هر مساله ای ناتوان شونـد آن را به فلسـفه حواله می کننـد و عـذر فلاسـفه در کودنی و کُنـدی خود نـاچیز است». امـا از همـان زمان ویل دورانت، هم علما و هم فلاسـفه عـذر دیگری برای خود تراشـیدند؛ در هر مسـاله ای که نـاتوان شدنـد خود مسـاله را یـک «الهه» کردنـد و امروز علوم انسـانی مشـرک شـده است. پیش تر گفته می شـد که تنهـا خـدا مطلق است و قابـل تحلیـل نیست. اینـک در هر علمی از علوم انسانی خدایان زیادی به کرسـی نشسـته اند که قابل تحلیل نیسـتند و حضرات دانشمند، ناتوانی خود را به حساب دست نیافتنی بودن موضوع می گذارند. البته با قیافه متواضـعانه ی بزرگوارانه که شریعتی به قول خودش، گستاخ ترین آن هاست که درباره ی زیبایی این پرده بزرگوارانه را کنار زده و سیمای عاجزانه را نشان می دهد.

و چه زیبا می گوید: «مسلّماً شـناخت زیبایی و هنر موکول به شناخت «انسان» است. به خصوص مساله هنر بیش از همه و پیش از همیشه، به نقش انسان و شناخت انسان، وابسته است.»(۱)

تأکیـدی که او در مورد هنر دارد و آن را بیش از زیبـایی به «شـناخت انسـان» موکول می کنـد، از جهـتی درست است. زیرا او (همـان طور که در اول سـخنانش بیـان کرده) نگاهی که به زیبایی و هنر دارد در عرصه بین الجوامع، است که به هر حال و در تسامحی ترین نگاه نیز خالی از کاربرد سیاسـی و ابزاریت، نیست. در این صورت بدیهی است که اهمیت هنر و شناخت آن که به شـناخت انسان موکول می شود، بیش از شناخت زیبایی است. هنر کار انسان است، کار جامعه ها و تمدن ها. اما زیبایی کار آفرینش است و در اصل ربطی به افراد و جامعه ها ندارد.

۱- همان.

لیکن در نگاه صرفاً علمی که هدف، شناخت ماهیت این دو باشد (بدون عطف توجه به کاربرد اجتماعی و بالمئال سیاسی شان)، شناخت چیستی زیبایی از شناخت چیستی هنر، دشوارتر و غیر قابل دسترس تر، است. چون به قول خود او: «زیبایی هست چون همه بشریت تحت تأثیرش هستند».(۱) اما هنر در عرصه ی طبیعی هستی، وجود ندارد و به هر حال عنصری از صنعت و مصنوعی بودن، در آن حضور دارد. وابستگی شناخت زیبایی به شناخت انسان، بیش از وابستگی هنر است. ما نسبت به هر دو، معرفت گنگ و سخت ابهام آمیز، داریم. اما همیشه معرفت انسان (گرچه همراه با ابهام و گنگی باشد نسبت به محصول دست و احساس خود، بیش تر و نزدیک تر به حقیقت آن محصول است تا به ماهیت چیزی که بخشی از عالم هستی، است. اگر خواسته باشیم یک ردیف از این موضوعات بچینیم و هر کدام از آن ها را در جایگاه اهمیتی ویژه اش (در دشواری شناخت شان)، قرار دهیم به صورت زیر می شود:

شناخت انسان، شناخت عامل درک زیبایی در درون انسان، شناخت منشاء زیبا گرایی، شناخت منشاء گریه و خنده، شناخت منشاء تأیید خود و نکوهش خود، شناخت منشاء اخلاق، شناخت منشاء خانواده، شناخت منشاء جامعه و تاریخ، و شناخت هنر در آخر همه ی آن ها قرار دارد. زیرا خلاقیت هنری با همه ی این موضوعات کار دارد و همه آن ها در کنار هم، عرصه ی هنری، می شوند. و به همین ترتیب است علومی که موضوع شان، همین موضوعات است از قبیل: روان شناسی، رفتار شناسی، علم اخلاق، جامعه شناسی، روان شناسی اجتماعی، جرم شناسی، مساله دولت و آنارشیسم، و بالاخره مساله ی آزادی و تکلیف و کیفر.

ترتیب فوق از یک جهت تقریباً بدیهی است. اما از جهت دیگر نیازمند شرح و بیان مبسوطی است. چون خود همین ترتیب نیز نیازمند «شناخت انسان» است که هنوز در گام اول آن مانده ایم. لیکن در یک نگاه فنّی - نه نگاه ماهیت شناسی - می بینیم که موضوع اولی، به عنوان عنصری در موضوع دوم، است پس شناخت موضوع اول مقدمه است برای شناخت موضوع دوم. و همین رابطه میان موضوع دوم و سوم، نیز هست و همچنین سوم با چهارم و... تا انسان شناخته نشود، درک زیبایی شناخته نمی شود، و تا درک زیبایی شناخته نشود،

۱- همان.

منشاء زیبا گرایی او شناخته نمی شود، و تا زیبا گرایی او شناخته نشود، چرایی چیزی به نام عاطفه، خنده و گریه در انسان شناخته نمی شود(۱) و همچنین...

این سخن شریعتی یک اصل استوار و محکمی را بیان می کند که هم محققین غربی و هم متفکرین غیر غربی چنان که باید، به آن توجه نکرده اند. و آن یافتن «نکته حساس مشکل»، است. او کلید گم شده در علوم انسانی به ویژه در دو علم زیبا شناسی و هنر را، در ناکامی علم در «انسان شناسی» می داند. معمولاً غربیان گمان می کنند انسان را شناخته اند، یا دستکم در حدّ علمی لازم، و یا دست کمتر در حدّی که منطق پوزوتیویسم ایجاب می کند، شناخته اند. که انسان حیوان تکامل یافته تر است و بس.

شریعتی این ادعای غربیان را نمی پذیرد، با بیانی که حاکی از افق بالای اعتماد به نفس است، بر آن می شورد، جسور و به قول خودش گستاخ. با این همه وقتی می خواهد تعریف مورد نظر خود را درباره ی انسان ارائه دهد، ابتدا کاملاً از موضوع خارج شده و به امور تربیتی، اخلاقی، اختلافات سلیقه ای و گزینشی افراد و اقشار جامعه ی انسانی، می پردازد.

۱- برگشت همه ی عوامل خنده و گریه، به «خود را زیبا دیدن» و «خود را نا زیبا دیدن» است. تنها گریه کودک است که عامل اخطار دهنده و اِخبار است. انسان پس از دوران نوجوانی نه در اثر درد جسمی گریه می کند و نه در اثر بی دردی جسمی خنده می کند. کسی که در میدان جنگ با زخم های متعدد افتاده است بدون گریه جان می دهد و اگر گریه کند نه به دلیل درد جسمی است.

می گوید: «نظری که من درباره ی انسانی که می شناسم دارم، به گونه ای مختلف و حتی ظاهراً متنقاض، تأیید می شود. و آن این است: وقتی که می گویند (انسان) با (بشر) فرق دارد.»

او انسان های موجود امروز، را به دو گروه تقسیم می کند؛ گروهی را «انسان» و گروهی دیگر را «بشر» می نامد؛ اولی را ستایش و دومی را نکوهش می کند، افراد متعالی و دردمند را انسان و افراد بی درد خودبین، را بشر می نامد. در حالی که موضوع مجهول، مطلق انسان است در مرحله متقدم بر مقوله های مذکور. بحث در انسان سالم، انسان بیمار، انسان دردمند، انسان بی درد نیست. اول باید انسان شناخته شود سپس نوبت به آسیب شناسی و آفت شناسی انسان می رسد.

می گوید: «بشر از وقتی که تشکیل شده که از میمون جدا شده، همین قدر که دمش افتاده و روی پایش ایستاده، بشر گردیده است. انسان حقیقی در حال شدن است. در صورتی که بشر یک وجود معین مشخص، است. که درباره ی آن می شود حرف زد و پانصد هزار سال سابقه دارد. بشر آن حقیقتِ در حال شدن که در نوع بشر در حال به وجود آمدن است، نیست. و...».

در این بیان، مخاطب او می تواند احتمال دهد که او به دو «نوع» مخلوق معتقد است یکی انسان و دیگری بشر، که از ریشه و در اصل پیدایش از همدیگر جدا هستند؛ یکی در حال شدن، و دیگری موجود معین و مشخصِ راکد، است. اما او پس از سطرهایی چند این شبهه را از ذهن خواننده اش می زداید؛ از گفتگوی خود با یک دانشجوی یهودی در یکی از رستوران های فرانسه، سخن می گوید و آن دانشجو را مصداق «بشر» – نه انسان – می داند.

بنـابراین، او با همه ی بی اعتنایی به تعریف انسان، در محافل علمی غرب، باز به آن می گرایـد که انسان همان میمون و میمون هم حیوان است وقتی که دمش افتـاد روی دوپـای خود ایسـتاد بشـر به معنی عـام شـد و گروهی از همین بشـرها ویژگی هـایی دارند که انسان نامیده می شوند.

مخـاطب وقتی که بـا آغاز سـخنان او روبرو می شود، یک انتظار شـعف آمیز در خود احساس می کنـد که دکتر می رود یک تعریف نو و عـالی از انسـان بدهـد با تفاوت همه جانبه و متمایز از تعریف اروپائیان. اما این انتظار برآورده نمی شود و دکتر را می بیند که باز در دایره ی تعریف غربیان قرار گرفته و به موعظه می پردازد.

ای کـاش او همـان طور که در آغـاز به ذهن مخـاطب او می رسـد، همـان راه را می پیمود، در تاریـخ زیست شناسـی، موجود دوپـای بی دم را «دو نوع» می دانست نه یـک نوع. نوع اول که بشـرهای پیش از پانصـد هزار سـال یا بیشتر بوده انـد و منقرض شده اند را بشـر می دانست که دم شان افتاده و روی دو پا ایستاده و بشر شده بودند. نوع دوم نوع حاضر است که نه ادامه نسل آن بشـرها است و نه از یـک حیوان دیگر تطوّر یـافته است. تطوّرش از گیـاه و نـامش انسـان است. بـاز فرم یک فرم ترانسـی و تطوّری است امـا ترانس و رابطه اش بـا گیاه است نه با حیوان. علم نیز حتی زیست شناسـی و دیرین شناسـی نیز این موضوع را تأییـد می کنـد. و دسـتکم (یعنی در سـختگیرانه ترین بینش) امکان آن را امضا می کنـد و هیـچ غرابت علمی ندارد، به ویژه با توجه به اصل «موتاسیون» و جهش و نیز با توجه به پیدایش اولیه حیات جانداران که خود یک جهش بوده، این جهش دوم نیز کاملاً علمی است.

در میان ادیان نیز دستکم دو دین بر سابقه گیاهی انسان تأکید دارند: اسلام (در قرآن(۱) و متون حدیثی)، و زردشتی در شرح آفرینش مشی و مشیانه.

مرحوم شریعتی در این مبحث به طور مکرّر به هسته ی مساله نزدیک می شود سپس ناگهان بازگشته و در جایگاه اول قرار می گیرد.(۲) او خود را در میان فیکسیسم (نفوذی) توراتی و اصل تطوّر، بر سر دو راهی می بیند؛ یا باید به آدم مجسمه ای و خلق الساعه ای تورات باور کند و یا به انسانی که ترانسفورمیسم آن را از حیوان می زایاند. و در این بین راه سومی برای خود نمی بیند. مساله ای را که به اصل و اساس «نوع انسان» مربوط است به عرصه تفاوت های افراد نوع، برده و محفل بحث را در خلال افراد، برگزار می کند. در حالی که اصل سخن او درباره ی زیبایی و هنر و رابطه آن با نوع انسان است نه با افراد زیبا شناس یا هنرمند، یا افراد خوب و بد.

۱- قرآن، سوره ی نوح، آیه ی ۱۳: و الله انبتکم من الارض نباتاً - برای شرح بیشتر رجوع کنید: تبیین جهان و انسان، بخش اولِ انسان شناسی.

۲- همان طور که مرحوم مطهری در کتاب «فطرت» به حدی به سوی «وجود دو روح در درون انسان» پیش می رود که یکی از مخاطبین می پرسد: به نظر استاد حیوان دارای یک روح است به نام غریزه و انسان دارای دو روح است غریزه و فطرت. اما استاد دوباره برگشته و انسان را تک بعدی و دارای فقط یک روح می داند، فطرت می شود همان غریزه که در انسان، کاملتر است.

شریعتی چاره ای نداشت جز تأیید تطوّر (همان طور که من و شما نیز چنین هستیم) زیرا فیکسیسم که به تورات هم نفوذ کرده، نه تنها علمی نیست، حتی جنبه ی امکان عقلانی دینی را نیز ندارد.

او در این مبحث، داستان آدم و حوّا را نه یک حادثه و ماجرای واقعی و نه یک گزارش از پیدایش یک پدیده ی طبیعی، بل که یک سرایش سمبلیک، می داند. در حالی که چیزی به نام آدم و حوّا در ادیان سامی و مشی و مشیانه در میترائیزم و زردشتی، هرگز عنوان یک داستان سمبلیک نیستند و تأکیداً اعلام می دارند که یک گزارش واقعی تکوینی و به اصطلاح یک نظریه کاملاً زیست شناسانه و موجود شناسی، ارائه می دهند.

تأویل این موضوع به بستر سمبلیک به حدّی گسترده تر شد که برخی از نویسندگان الازهر، اعلام کردند که همه تکه های تاریخی قرآن سمبلیک است ما در تاریخ یک «نوح بابلی» داریم اما قوم عاد، قوم ثمود، و پیامبران مربوط به آنان. در تاریخ حضور ندارند. این محققان چون نتوانستند دریابند که «عاد» همان «آکْد» است و احقاف همان «آکّاد» پایتخت آکدیان است و ثمود همان «سومر» است که آن دیرین شناس و خط شناس غربی آن را سومر خوانده و اعلام کرده است که اصل کلمه با لفظ سومر فرق دارد. البته ثمود هم اصل کلمه نیست و معرّب آن است مانند عاد که معرب آکْد است.

چنین سمبلیک گرایی سر از ابتذال در می آورد. اگر من به جای آن محقق الازهری بودم و به چنین نتیجه ای می رسیدم (که نمی رسم) دینی را که به این ابتذال دچار باشد، بر نمی گزیدم، تا صداقت علمی را با «دنیا گرایی» و احساسات، درهم نیامیزم.

شریعتی یا آن دانشمند الازهری، در این برداشت سمبلیک، تنها نیستند؛ آن عده از اندیشمندان غربی که نمی خواستند و نمی خواهند دست از کتاب عهد عتیق بردارند، به همین تأویل سمبلیک باور دارند، پیش از شریعتی و پس از او. اما وقتی که آورندگان این ادیان، مساله خلقت آدم و حوا یا مشی و مشیانه را به جدّ و تأکید، (خودشان آورده ی خودشان را) یک مساله عینی و غیر سمبلیک می دانند، دیگر جایی برای توجیهی که با اصل و اساس نظرشان تناقض دارد، نمی ماند. مخاطب شان یا باید سخن آنان را بپذیرد و یا از اصل و اساس، آن را ردّ کند.

شریعتی در این مساله گم شده ای دارد، نه می تواند بر اساس تعریف تطوّری داروینی از انسان سخن بگوید و نه می تواند بر اساس فیکسیسم بحث کند. این سردرگمی در این نهضت دین گرایی دهه های اخیر، همه گیر شده است. اهل دانش با یک بلاـ تکلیفی سخت آزار دهنده درگیر هستند. روزی که گرباچف از کانون مارکسیسم اعلام کرد: «دین برای انسان لازم و ضروری است»، عده ای به دلیل سود مادی و سیاسی شان، و دست اندرکاران علوم انسانی به دلیل همان سردرگمی شان، آن را تأیید کردند بدون توضیح علمی و بدون هر گونه تبیینی. یعنی تأیید اینان با تأیید مردم عوام هیچ فرقی نداشت.

آیا وقت آن نرسیده است که برای رهایی از فیکسیسم افسانه ای، به جای پناه بردن به خیمه خیالی و تحمیلی سمبلیک، خودمان را و نیز پیشینیان را متهم کنیم که متون یهودی، مسیحی، اسلامی و میترائی زردشتی را، بد معنی کرده ایم؟ و آن ها را از افسانه های نفوذی پالایش نکرده ایم؟

اتهام دوم: آیا نمی توان گفت: در مورد دانش زیست شناسی سخت «مطلق گرا» و «دگم اندیش» شده ایم؟ پیدایش حیات و نیز تطوّر موجودات جاندار اعم از گیاه و حیوان را به شدت در یک لوله تنگ و قالبِ باسمه ایِ غیر منعطف، جای داده ایم به بینشی که خودش دلیل غیر علمی بودن خود، است با صرف نظر از ادلّه علمی موجود، بر علیه آن.

اهمیت دُم:

شریعتی جمله ی «میمونی که دمش افتاده و روی پایش ایستاده بشر گردیده است» را به طور طنزآمیز به زبان آورده است. می خواهد بگوید همین قدر تغییر، برای انسان شدن کافی نیست باید تفاوت دیگری نیز باشد. زیرا تنها آسوده شدن از شرّ دم، نمی تواند منشاء این همه آثار شگفت انسانی باشد، و همه نیکبختی ها و بدبختی های انسان به داشتن و نداشتن دم ختم شود. به راستی بی دُم بودن این قدر سعادت آور، و دم داشتن این قدر مشؤوم و محروم کننده از سعادت های انسانی، است؟ آن شامپانزه ی بی دُم که بیشتر روی دو پایش راه می رود، انسان است؟ اگر فردا بر اساس قانون موتاسیون و جهش یک انسانی دارای دم و پشتی نسبتاً خمیده، متولد شود، حتماً نمی تواند انسان باشد؟ یا چنین امکانی وجود ندارد و چنین پدیده ای در دانش زیست شناسی محال است؟ یا دگم اندیشی تطوّر فوراً آن پدیده را نیز به لوله تنگ مورد نظرش انداخته و خواهد گفت «در اثر تحرکات توارث ژنتیکی، این مولود به اجداد دمدارش رفته است»، و به جای این که آن را یک پدیده موردی بداند، طبیعت را به «ارتجاع» متهم خواهد کرد و ژن را عامل بازدارنده از کمال، خواهد دانست؟

پس باید این دم و دمدار بودن و نبودن را در همان جایگاه خود قرار داد و دنبال عامل دیگر، علت دیگر، و تفاوت ماهوی دیگر رفت. انجماد فکری مردمان قدیم در فیکسیسم، موهن تر از انجماد ما در «ترانسفورمیسم مطلق»، نبود و نیست. مطلق گرایی ما - که در عصری زندگی می کنیم اطلاق گرایی و جزم اندیشی با ادلّه علمی، مردود و محکوم است - شگفت انگیزتر است. گویی مساله تمام شده و پرونده زیست شناسی در این موضوع بسته شده دیگر نه قابل تحقیق است و نه قابل توسعه و گسترش. تنها باید ارسال مسلّم کرد و رفت.

فخر الدین حجازی به من می گفت: شریعتی علاوه بر علاقه شدیدی که به زیبایی و هنر داشت، به حدّی به کاربرد هنر عقیده داشت که سعی می کرد هنرمندانه نفس بکشد و هنرمندانه آب بخورد. زمانی روزهایی را با هم به سر بردیم، قرار گذاشتیم حرفی نزنیم مگر شاعرانه مرادم از شاعرانه

«منم آن پرهنر شخص مفخّم دو شاخه ریش من چون ریش رستم»

نیست. حتی مقصود ما شعر نو هم نبود، می خواستیم سخن همراه با زیبایی و احساس، باشد. راستش می خواستیم تا جائی که می توانیم از قرآن تقلید کنیم، شریعتی می گفت حتی پرخاش های قرآنی نیز در جای خود لازم است. او بیش از من موفق شد.

گفتم حضرت عالی هم با استفاده از (به قول خودت) «تن بیانی» و حرکات دست و سر و سینه و نیز پرخاش، توانستی بیان شیوایت را کاملتر کنی.

میترائیزم و زیبایی

میترائیزم و زیبایی

مبحث بعـدی تحت عنوان «دین و زیبایی» خواهـد آمـد. میترائیزم نیز یک دین است بایـد در آن مبحث و در کنار ادیان دیگر، مطرح می گشت و گشـته. دلیـل این مبحث ویژه برای میـترائیزم، ویژگی آن است در ارتبـاط بـا موضوع بحث مـا یعنی چیستی زیبایی.

در بینش علمی. هر فلسـفه، دین نیست. اما هر دین یک فلسـفه است. حتی یک آیین دینی ابتدایی در میان کلان های اولیه. بل که هر دین مدعی ارائه بهترین فلسفه است و هر دین دیگر و فلسفه دیگر را باطل می داند.

خواه به میترائیزم به عنوان یک دین نگریسته شود و خواه به عنوان یک فلسفه، نگاه مختصری به آن در بحث ما ضرورت دارد. میترائیزم به طور بی رحمانه ای به «ثنویت» متهم شده است، حسن آن به قبح تبدیل گشته و واقعگرایی زیبای آن به صورت غیر منصـفانه ای به بدترین معنی تفسـیر شده است. پایگاه واقعیت گرایی در میترائیزم حتی از فلسفه هایی که در دو قرن اخیر پدید گشته و ارائه شده اند اساسی تر و روشن تر است.

آیین میترایی درست به همـان میزانی که «زیبـایی» را یـک واقعیت می دانـد، «نـا زیبـایی» را نیز به همان میزان یک واقعیت می دانـد. نور را یـک واقعیت، ظلمت را نیز یـک واقعیت دیگر، خیر را یـک واقعیت، شـرّ را نیز یک و اقعیت، یزدان یک واقعیت، اهریمن نیز یک واقعیت.

دلخوش بودن بیهوده، و خود فریفتن که: همه چیز خیر است، شرّی در عالم وجود ندارد، شرّها عدمیات هستند و... یا: همه چیز جلوه ی خدا است، همه چیز مظهر خداست و... و نیز عشق به همه چیز و بالاخره زیبا دیدن همه چیز، راهی به میترائیزم ندارد.

«مهر» و «کین» دو واقعیت متضاد هستند؛ سـمبل مهر، خورشـید نورانی است. و سمبل کین، ظلمت است. سرود مدار مهر یزدان است. سرود مدار کین اهریمن است.

در عین حـال؛ مهر که مهر است اگر نسـبت به «کین» کین نداشـته باشـد، مهر نیست. انسـان کامل، کامل و سالم نمی شود مگر خود مهری شود که نسبت به «کین» کین دارد. انسـان کامـل تیر و کمـان هم دارد امـا آن را به سوی اهریمن نشـانه رفته است. جنگ نا زیباست اما جنگ با نا زیبایی، زیباست.

بـدین سـان فرق میـان اصـول میـترائیزم بـا هر فلسـفه ی دیگر به خـوبی روشن می شـود. و اصـلِ «برای درک زیبـایی، درک نا زیبایی، ضـرورت دارد و بالعکس»، اصل صریح، روشن، غیر پیچیده و بدون ابهام، در این آیین ایرانی است. که در این مساله، نزدیک ترین دین به اسلام اصیل است.

اگر بنیانگـذار میترائیزم امروز حاضـر بود، پیروان فلسـفه های دیگر (به ویژه آنان که فلسـفه شان ریشه در اندیشه ی کلاسـیک یونان دارد) را به لقب «کبک» ملقب می کرد که سـرشان را به برف فرو برده و ندیـدن واقعیات را به مثابه ی عدم آن واقعیت، تلقّی کرده «شرّ» را انکار می کنند. در حالی که در روزمرّه ی زندگی واقعی شان هر لحظه با شرّها دست به گریبان هستند.

و از جـانب دیگر: میـترائیزم بینش هـای طرف دیگر را نیز مردود می دانـد؛ بینش ابوالعلاـی معرّی که وجود و واقعیت «خیر» را انکار کرده و خیرها را «عدم الشـرّ» می نامد. معرّی درست بر عکس ارسطوئیان و صوفیان، همه چیز را بد، نا زیبا می بیند و در عالم هستی به زیبایی ای که بتوان به آن دلخوش بود، باور ندارد.

اگر منصـفانه نگریسته شود، داوری میان این دو بینش سخت دشوار است. زیرا معرّی با همان سبک و روش و استدلال، خیر را انکار می کند که ارسطوئیان و صوفیان با همان سبک و روش و استدلال، شرّ را انکار می کنند. از دیدگاه میترائیزم هر دو باور به یـک میزان نادرست و باطل هسـتند. زیرا زیبا دیـدن نا زیبا، اهریمن را زیبا دیـدن است. و نا زیبا دیـدن زیبا، یزدان را نا زیبا دیـدن، است همان طور که گروهی از صوفیان در اثر زیبا دیدنِ همه چیز، ابلیس را نیز مظهر خدا دانسـتند و ماجرا به پدیده ای بزرگ به نام «شیطان پرستان» منجر گشت که هنوز هم هستند و شیطان را می پرستند.

ثنویت

هستی شناسـی میترائیزم در دو بخش انجام می یابد: خدا شناسی و جهان شناسی. میترائیان در خدا شناسی موحد بوده و هستند. در جهـان شناسـی و تبیین عالم مخلوقات، ثنوی هسـتند هم به خیر باور دارنـد و هم به شـرّ. اما نمی توان این حقیقت را نادیـده گرفت که میترائیـانماننـد پیروان ادیـان دیگر دچـار انحراف شـده بودنـد که زردشت به اصـلاح آن مـأمور می شود. و از نظر تاریخی نیز مشاهده می کنیم با گذشت زمان، خورشـید سـمبل مهر، در پیش از اصلاحات زردشت در حد یک الهه بزرگ نه فقط ستایش که پرستیده می شود.

وقتی که «سـمبل» به «خدا» تبدیل می شود و همه خیر ها از خورشـید ناشی می شود، لازمه ی ضروری آن تبدیل شدن اهریمن نیز به خدای دوم، است. زیرا هیچ شری از مهر ناشی نمی شود پس باید شرّها از اهریمن ناشی شوند.

زردشتیـان امروزی جـداً منکر «دو خـدایی» هسـتند. فرهیختگـان آنان یزدان را خـدا نمی داننـد به نظرشان «اَهور» فقط یک نام دارد، گاهی «مزدا» به عنوان پسونـد می آیـد که نشان دهنده واحد بودن اوست. اینان مدعی هسـتند که جایگاه یزدان در آیین شان همان جایگاه جبرئیل یا آن فرشته ای که مسلمانان آن را «روح»(۱) می نامند، است.

۱- تنزل الملائکه و الروح...، سوره ی قدر، آیه ی ۴. که مراد فرشته ای از فرشتگان است.

افراد اندیشمند زردشتی که امروز به جای خورشید به نور آتش، توجه دارند، ثنویت خودشان را دقیقاً به خیر و شرّ تطبیق می دهند که در ادیان سامی به ویژه در اسلام، هست. و اساس دو گانه پرستی را که به دو خدا باور داشته باشند، از اصل و ریشه، رد می کنند با این تلقی که در هیچ زمانی دچار آن نبوده اند نه قبل از اصلاحات زردشت و نه بعد از آن.

یک زردشتی می گوید: من انکار نمی کنم؛ پیش از اصلاحات زردشت با گذشت زمان، نقش خورشید از نقش یک سمبل محض، به نقش افراط آمیزی تبدیل شده بود که زردشت به اصلاح آن مأمور می شود. و حتی می پذیرم که پس از زردشت نیز درباره ی آتش یک بینش افراطی پیش آمده بود لیکن ما امروز چنین باوری نداریم و بر اصول اولیه آئین مان هستیم. اما می بینیم برخی از برادران ایرانی مسلمان ما اهریمن را مظهری از مظاهر خدا می دانند و این عقیده شان از تلویزیون هم پخش می شود. ما از چند جانب دچار هجمه های غیر منصفانه شده ایم؛ از طرفی آن میترائیزم خارج از ایران که از ایران به مصر و بخشی از اروپا نفوذ کرده بود و در طی این مسیر با تغییراتی همراه بوده، به حساب ما گذاشته می شود. از جانب دیگر: متون تاریخی که یونانیان آن ها را نوشته اند: گاهی ندانسته و گاهی نیز به طور یک جانبه گرایی، داوری منصفانه ای درباره ی ما نداشته اند. از جانب سوم که مهمتر است ناخرسندی ارسطوئیان و صوفیان، از ما است که آنان جهان را تک بُعدی و بدون شرّ می دانند، ما را که جهان را مانند ادیان سامی و اسلام، دو بعدی می بینیم (هم به خیر باور داریم و هم به شرّ، هم به زیبایی عقیده داریم و هم به نا زیبایی) به ثنویت پرستی متهم می کنند. درست است ما ثنویت به این معنی را می پذیریم و از اصول مسلّم ما است.

متأسفانه متون تاریخی آن چه از میترائیزم ثبت کرده اند گوشه ای از سخنان بالا ـ را تأیید می کند. زیرا بیشتر به توضیح میترائیزم در مصر و مناطق خارج از ایران، پرداخته اند و از آن دیدگاه به میترائیزم ایرانی نگریسته اند. این روش، داوری را سخت مشکل کرده است. به نظر می رسد گویاترین متن در این باره، متون روایی مسلمانان و نیز عمل عینی آنان در مورد زردشتیان، است. هر چه باشد مسلمانانِ ۱۳۸۰ سال پیش، زردشتیان را بهتر از ما می شناختند. این شناخت به دلیل تماس دائمی و حتی در مناطقی به دلیل زندگی عرب ها و ایرانیان در خلال همدیگر (یعنی هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی) برای شان ملموس تر بوده است.

مسلمانان آئین ایرانیان را نه به نام میترائیزم و نه به نام زردشتی، بل به نام «مجوسی» به عنوان یک دین رسمی، یعنی دینی که از اصل و اساس از شرک منزّه است، به رسمیت شناختند و ایرانیان را «اهل کتاب» دانستند. و در نظرشان آئین مجوسی در ردیف آیین یهودی و مسیحی، قرار گرفت.

این که عرب ها از هزاره های پیشین، ایرانیان را «مجوسی» می نامیدند، نه میترایی و نه زردشتی، مسایل مهم و اساسی تاریخی را برای ما نشان می دهد. مجوسی یک اشتقاق تعریبی (معرّب شده) از «جاماسب» است که نام و نشانی است از بنیانگذار دین ایرانی. و نشان می دهد که اصطلاح میترائیزم و «مهر پرستی» پس از اصطلاح مجوس و در عصر افراط گرایی درباره ی خورشید، به زبان ها افتاده است. همان طور که اصطلاح «آتش پرست» در دوره ی افراط گرایی درباره ی آتش، رایج شده بود. عنوان «مجوسی» قدیمی ترین و اصلی ترین نام آن آئین، بوده است.

پس از آن که نظامیان عرب، تیسفون پایتخت امپراطوری ایران را بر گشودند آن را مداین نامیدند، عمر شورایی تشکیل داد تا موازین و مقررات و «حقوق جنگ» با ایرانیان، تعیین و تدوین شود. در این قبیل همایش های مشورتی، تکلیف اعضای شورا از پیش معین بود و همین طور نقش حضورشان. زیرا معلوم بود که مساله و برنامه همان است که علی(ع) ابراز خواهد کرد، حضور آنان برای استماع آن است که به یک سنت دائمی و استراتژی همیشگی تبدیل شود.

پیش تر خود قرآن مجوسیان را در ردیف «اهل کتاب» شمرده بود و بلافاصله تذکر داده بود که خود خورشید نیز مخلوق خدا است و در حالت سجده (اطاعت بی چون و چرا) بر خداست.(۱) و همچنین از پیامبرشان شنیده بودند که «با مجوسان به قاعده اهل کتاب، رفتار کنید. زیرا آنان پیامبری داشتند. به نام داماسب که کشته شد و کتابی داشتند به نام جاماسب که بر هزار ورق از چرم نوشته شده بود.»(۲) ظاهراً در این ضبط نام پیامبر با نام کتاب، جا به جا شده است.

اصل این موضوع و کتاب آن پیامبر، (بدون ذکر نام) بعدها توسط امام صادق(ع) نیز تأیید و تأکید شده است.(۳) و در جای دیگر به نام آن تصریح کرده که جاماسب بوده است.(۴) با این وجود، تشکیل شورا برای توضیح و سامان دادن به امور در حین عمل، ضرورت داشت تا مساله دچار برداشت ها و به اصطلاح قرائت های مختلف نگردد. پس از آن فرماندهان نظامی می دانستند که وظیفه و برنامه مأموریت شان چیست؟

در نظر مسلمانان فاتح، زردشت به مثابه انبیای بنی اسرائیل در فاصله موسی(ع) و عیسی(ع)، تلقی می شده نه یک پیامبر مؤسس که اصطلاحاً اولوالعزم، نامیده شود. بر خلاف آن چه که در میان اروپائیان و هندیان و در دو قرن اخیر میان ایرانیان، رایج است.

۱- سوره ی حج، آیه های ۱۷ و ۱۸.

۲- من لا یحضره الفقیه، باب الخراج و الجزیه، ح۱۱.

۳- کافی، فروع، کتاب الزکاه باب صدقه اهل الجزیه.

۴- تهذیب، ج۶، ص۱۷۵ - شماره مسلسل حدیث ۳۵۰ «و کان یقال له جاماسب».

در متون تـاریخی عنوان «جامـاسبیه» و جاماسبیـان، و معـادل یونـانی آن، در عصـر هخامنشـیان، در زبان ها بوده است. پیرنیا در «تاریخ ایران باستان» - بخش اردشیر اول - هم از آن عنوان، نام برده و هم از سجده اردشیر اول به خورشید، سخن گفته است. ظـاهراً هنوز اصـلاحات زردشت از خراسـان به دربار مرکزی، نرسـیده بود. آیین کهن جاماسبیه نامیـده می شـد در مقابل آیین جدید که زردشتیه، بود.

در این جا به دو نکته مهم باید توجه کرد: اول: اصـطلاح هایی از قبیل میترائیزم، آیین مهر پرستی، اصـطلاح ایرانی نیستند. دین ایرانی پس از آن که به مصر رسیده، چنین نامیده شده است به ویژه در بیان محققین اخیر با این عنوان ها موسوم شده است. نام آن «جامـاسبی» و به قول عرب ها «مجوسـی» بوده که امروز زردشتیان چنـدان اسـتقبالی از این نام نمی کننـد. به قول مؤبـدیار، افلاطون یزدانی، مسـئول آتشـکده محلّه ی «بیـوک» یزد، که تصـریح می کننـد زردشـتی غیر از میـترائیزم است. گفتم: حق با شمـاست آن میـترائیزم که محققین آن را در مصـر دنبـال کرده و از آن طریق به ایران نسـبت می دهنـد. هرگز در ایران نبوده و شما حق دارید از آن تبری بجویید.

آقـای یزدانی نسـخه ای از سالنـامه زردشتیـان، بـه من داده که هم در روی جلـد آن و هم در صـفحه اولش آمـده است: ۱۳۸۴ خورشیدی - ۳۷۴۳ دینی زرتشتیان.

از جانب دیگر، امروز بیش از هر وقت دیگر مشـخص شده است که زردشت و ظهور او حوالی ۲۶۰۰ سال پیش، بوده است اما تاریـخ این دین در بـاور خود زرتشتیان تا ۳۷۴۳، پیش می رود. و این خـود به خوبی نشـان می دهـد که بنیانگـذار اصـلی آن، شخصیتی پیش از زردشت بوده است.

دوم: درباره ی اصـطلاح «جاماسبیه» یا «جاماسبیان» در دوره ی هخامنشی، گاهی اشتباه می شود و آن را به جاماسب حکیم که در دربار گشـتاسب بوده نسبت می دهند. این جاماسب، یار و معاون زردشت بود، نه کسی که در مقابل زردشت یا در کنار او آیین دیگری، ایجاد کرده باشـد. زردشت، جاماسب حکیم و گشـتاسب (شاه محلّی خراسان)، هر سه معاصـر هم و در کنار هم بوده اند.

خورشید و آتش و هر منبع نور، از آغاز در میترائیزم، سمبل بوده اند، خورشید در درجه اول و آتش در درجه ی دوم، طبیعی است که پیش از زردشت درباره ی خورشید افراط می شده است که در اصلاحات زردشت به شدت مورد هجمه قرار گرفته و کنار رفته است. اما آتش توانسته مقام سمبلیک خود را حفظ کند و در زمان های بعدی نوبت به افراط در آن، می رسد.

خاستگاه اصلی میترائیزم

گرچه ادامه بحث در میترائیزم، ما را از بحث اصلی (چیستی زیبایی) باز می دارد اما خواهیم دید که موضوع و مساله مهمی در بحث چیستی زیبایی و نیز اصل مهمی از اصول «انسان شناسی»، از این طریق، برای ما روشن خواهد شد.

با دقت در اموری که به طور جسته و گریخته از متون تاریخی بر می آید، روشن می شود که خاستگاه اصلی میترائیزم در نزدیکی های رود ارس و در میان «کادوسیان»، بوده است. پیش از آمدن آریائیان، سه تمدن شناخته شده، در ایران وجود داشته اند: کادوسیان در حوالی سبلان، کاسپیان در حوالی البرز مرکزی (قزوین)، و «مانن» یا تمدن مانایا، در حوالی میاندوآب و بیجار (تخت سلیمان). قرآن از کادوسیان با «اصحاب رس» تعبیر می کند. متون حدیثی اسامی شهرهای آنان را، فروردین، اردیبهشت تا اسفند، می شمارند. هر ماه در یکی از آن شهرها یک روز جشن داشته اند که در اثر آن، اسامی شهرها به ماه های سال منتقل شده است.(۱)

۱- حدیثی است شگفت که مطالب جالبی را بیان می کند.آن را مجلسی در بحار (ج۱۴، ص۱۴۸ به شماره ی ۱) از علی(ع) آورده است. ناحیه زندگی آن مردم را کنار رود ارس، و تاریخ ظهور آن پیامبر را چهار نسل بعد از ابراهیم(ع) تعیین می کند که به قول ابن خلدون، ۱۶۰ سال پس از ابراهیم. یعنی حوالی ۴۰۰۰ سال پیش، می شود. در متن بحار «بعد از سلیمان» آمده اما در پی نویس از نسخه دیگر نقل شده که «قبل از سلیمان» است. روشن است که این نسخه دوم صحیح است. آنان نوعی درخت صنوبر را می پرستیده اند که به آن «شاه درخت» می گفتند. در آن جا چشمه ای با نیکوترین آب، نیز جریان داشته که «روشناب» نامیده می شد. پیامبرشان مبعوث گشت، زمانی طولانی آنان را از صنوبر پرستی باز می داشت و به دین نو دعوت می کرد، سرانجام کشته شد. طوفانی از دود، بخار، گوگرد و آتش، بر آنان بارید. ظاهراً فوران آتشفشان سبلان بوده است که هنوز هم چشمه های گازدار و گوگردآمیز در اطراف آن می جوشند. در حدیث دیگر آمده: سبلان در آذربایجان کوهی است بهشتی و در آن قبری از قبور انبیا قرار دارد. (بحار، ج۵۷، ص۱۲۲). در حدیث شماره ی ۴ اشاره شده است که بقایای مردم ارس به دین آن پیامبر گرویده اند. و در حدیث پیامبر(ص) نیز دیدیم که گرچه آن پیامبر کشته شده لیکن کتابش در ورق هایی از چرم، مانده و آیین او پیروز شده است.

در تقویم امروزی زردشتیان همان طور که هر ماه از سال برای خود نامی دارد، هر کدام از روزهای هر ماه نیز برای خود نام ویژه دارد. در هر ماه نام یک روز همان نام خود ماه است. مثلاً روز ششم فروردین همان فروردین، و روز دوم اردیبهشت همان اردیبهشت، و روز چهارم خرداد، خرداد است و روز دهم مهر، مهر است و معروف به «جشن مهرگان» است و همین طور روزهایی در ماه های دیگر.

یعنی همراه با انتقال نام آن شهرها به ماه های سال، روزهای جشن همچنان با نام خود باقی مانده اند. چون روز دوم اولین ماه سال در شهر فروردین جشن داشته اند، آن را روز فروردین می نامیده اند و هم چنین در مورد دیگر شهرها، شگفت است: در یک حدیث مختصر این همه حقایق تاریخی برای ما روشن می شود، حقایقی از تاریک ترین اعماق تاریخ که خود زردشتیان سخت به آن ها نیازمندند.

آریایی ها پس از ورود به فلات ایران، کاسپیان را به سمت شمال البرز راندند. اما با کادوسیان کنار آمده و به دین آنان گرویده اند. هنوز هم الفاظ و واژه های کادوسی جایگاه اساسی و بنیانی را در دین زردشتی، دارند. فرشتگان با اسامی فروردین و... تا اسفند، و نیز لفظ بهشت، مینو، یزدان، فرّ، فروَهر، اَهور، حتی واژه شاه،(1) آب، درخت، روشن، و... در بنیانی ترین پایه های میترائیزم و زردشتی حضور دارند که هیچ کدام آریایی نیستند. و همین موضوع باعث شده که ادبیات دینی ایرانیان قدیم، از زبان و ادبیات روزمرّه شان، جدا شود و زبان دینی حتی اوستایی، مخصوص مغان و مؤبدان باشد.

۱- ظاهراً ترکیب «شاهان شاه» نیز یک ترکیب کادوسی است. زیرا در صورت آریایی بودن می بایست «شاه شاهان» باشد. کادوسیان در زمان اردشیر دوم هخامنشی در موطن خود می زیستند و دو پادشاه محلی نیز داشته اند.

واژه هـا و اصـطلاحات کادوسـی، در آیین ایرانی به وفور یـافت می شود که اثری از آن هـا در میـان آریائیان هنـدی و یونانی یافت نمی شود. الفاظ مقـدس آریایی در میان هندیان آریایی و یونانیان، همچنان مشترک مانده اند. اما در ایران نه تنها از بین رفته انـد بـل توسط خود آریائیان، به معنی نامقـدس، به کار رفته انـد. از آن جمله کلمه «دِیُو» که حرف اول آن با تلفظی میان دال و ذال، بوده همان طور که هنوز لفظ «گنبد» گاهی «گنبذ» تلفظ می شود و نیز «کاغد» و «کاغذ». لفظ «دیو» در یونان «ذیو» با اضافه شدن حرف «س» که خاصیت یونانیان است، «زئوس» تلفظ می شود که خدای بزرگ آریاها پیش از مهاجرت، بوده و هنوز هم در میـان آریـایی هـای، هنـد و یونانیـان، همچنـان هست. امـا در ایران با تلفظ «ذیو» و «دیو»، همردیف اهریمن گشـته است.

مساله خیلی مهم است به حـدی که نمی توان بهای کمی به آن داد. خـدای خـدایان که دوران مدیدی مورد پرسـتش آریائیان پیش از مهاجرت، در آسـیای مرکزی بوده. همراه مهاجرت شان با آنان همه جا رفته، همچنان خدای خدایان مانده اما در ایران به معنی پلیـد ترین موجود در کنـار اهریمن جای گرفته است. این نشان می دهـد که آن آیین از بن و بیـخ کنار گذاشـته شـده است. درست ماننـد اسامی بت های عرب در پیش از اسـلام که مقـدس ترین واژه ها بودند و پس از اسـلام منفورترین واژه ها شدند.

میـترائیزم از ایران به یمن رفت، در حوالی سـال ۱۲۰۰ قبـل از میلاد بلقیس ملکه ی یمن پیش از آن که با سـلیمان متّحـد شود، مهر پرست بوده است؛ قرآن از زبان پیک سـلیمان نقل می کند: «وجدتها و قومها یسجدون للشّمس».(۱) که او و مردمش پس از اتّحاد با سلیمان، خورشید پرستی را کنار می گذارند.

پیش از آن میترائیزم در قالب خورشـید پرستی از یمن و ایران به مصر نیز رسیده بود و تا بخش هایی از اروپا نیز پیش رفته بود. مؤرخین یونانی و نیز مؤرخین اخیر اروپایی آن چه از میترائیزم می شناسند، دوران افراط در خورشید پرستی آن است و لذا آن را «میترائیزم = خورشید پرستی» نامیدند.

۱- سوره ی نمل، آیه ۲۴.

رابطه ی میترائیزم و زردشتی با ادیان سامی

سمت گیری همه آثار میترایی و زردشتی به سوی کعبه، از قبیل قبر کوروش و دیگر بناهای مقدس، محراب آثار مربوط به دوره اقتدار مادها (میدیا) حاکی از یک رابطه میان کعبه و میترائیزم، است. رعایت این قانون موجب شده در بخش هایی از ایران در ساختن بناها، از چهار جهت اصلی، صرف نظر شود. و نیز ایرانیان دوست داشتند که بناهایی شبیه کعبه بسازند. کلمه «زمزم» یک واژه ی دقیقاً ایرانی است (و دعای سر سفره ایرانیان زمزمه نامیده می شد) که بر چاه کنار کعبه نامگذاری شده.(۱) وقتی که عبدالمطلب چاه زمزم را از نو تعمیر و لایروبی کرد، دو مجسمه زرین یافت که اردشیر بابکان نیای ساسانیان، به کعبه هدیه کرده بود. خاندان های بزرگ ایرانی معمولاً نذر و نیازهایی با کعبه داشته اند.

این رابطه هم پیش از اصلاحات زردشت بوده و هم پس از آن. ما تاریخ دقیقی برای ظهور زردشت نداریم. اما می بینیم که اردشیر اول هخامنشی در حوالی ۲۴۵۰ سال پیش، بر خورشید سجده می کرد، بنابراین در آن وقت هنوز اصلاحات زردشت از خراسان به دربار مرکزی نرسیده است. با این حساب، ظهور زردشت نمی تواند به سه هزار سال پیش برسد. سقوط هخامنشیان و حمله اسکندر اوضاع اجتماعی را طوری به هم ریخته است که معلوم نیست در چه زمانی پارسیان جنوبی و مادهای غرب، دست از پرستش خورشید برداشته و اصلاحات زردشت را پذیرفته اند.

۱- مسعودی در مروج الذهب شعری از عرب های پیشین آورده است: «زمزمت الفرس علی زمزم و ذاك فی سالفها الاقدم»: فارسیان در کنار زمزم، زمزمه می کردند و این سنت دیرین شان بود.

از شواهـد و قراین بر می آیـد که جاماسب بنیانگـذار میترائیزم به عصـر ابراهیم که تعمیر کننـده کعبه است، نزدیک بوده همان طور که در حدیث دیدیم و نیز تقویم خود زردشتیان ۳۷۴۳ را نشان می دهد، بنابراین او حدود هزار سال پیش از زردشت می زیسته است.

این که برخی از نویسندگان زردشت را در چهار هزار سال پیش و برخی دیگر در حوالی سه هزار سال پیش، می داننـد، و نیز آن عدّه که به دو شخصیت به نام زردشت معتقد هستند، این گونه اختلاف ها از این ذهنیت ناشی می شود که آنان زردشت را بنیانگـذار آییـن ایرانی می داننـد، نـه اصـلاح گر، او را هـم در آغـاز این دین به جـای جامـاسب می بیننـد و هم در نهضـت اصلاحات.

جاماسب و زردشت هر دو، کارشان را از آذربایجان شـروع می کنند، جاماسب در میان کادوسـیان موفق می شود، گرچه جان خود را در این راه از دست داده باشـد. امـا پیام های اصـلاحی زردشت که حـدود هزار سال پس از او بوده، در آذربایجان بی مشتری، می شود. او به خراسـان رفته و در دربـار گشـتاسب (کیا = مرزبان = شاه محلی بوده نه شاهنشاه) موفق می شود. اما در جنوب یعنی سیسـتان – سـکه ئستان – در میان سکاها با مقاومت روبرو می شود. اسطوره رستم و اسفندیار برای نشان دادن این مقـاومت سـاخته شـده کـه رسـتم مرد کهن و کهنـدین و اسـفندیار جـوان جوانـدین، سـمبل طرفین هسـتند. فردوسـی فرزانه از فرزانگان می آورد که: همیشه سـنن پیشـین سـعی می کند تا چشم و بینش آئین انقلابی نو را، دچار اشکال کند گرچه نماینده انقلاب، روئین تن باشد.

خراسانیـان پارتی از زردشت اسـتقبال کردنـد اما پیام های او در میان مادهای غرب و پارسـیان جنوب با درنگ پیش می رفت، پس از حمله اسـکندر، خانـدان اشـکانی از میـان پارتیـان خراسان برخاسـته امپراطوری ایران را احیا کردنـد، تیسـفون را که در جـانب غربی زاگرس و ملتقـای مـاد و پـارس بود، مرکز قـدرت و پایتخت خود قرار دادنـد. وضـعیت ویژه ای پیش آمـده بود. اشـکانیان از نظر جغرافی و سرزمین از عقبه خود یعنی خراسان، جدا افتاده بودند. زیرا میان تیسفون و خراسان سرزمین های ماد و پارس قرار داشت.

در این شرایط می بینیم که نام چهار نفر از شاهان اشکانی «مهرداد» است. اصلاحات زردشت که مقام سمبلیک را در آن بالاها از مهر (خورشید) سلب کرده در درون کوره های معابد و اجاق خانه های خراسانیان قرار داده، هنوز در میان پارسیان و مادها، کاملاً جای نیفتاده است. نامگذاری «مهرداد» توسط اشکانیان به مثابه ی «شعار وحدت ملی» و در واقع رشوه ای صمیمانه بود که به مادها و پارس ها، داده می شد. در عین حال روز به روز از احترام خورشید کاسته می شد. می توان گفت از هم پاشیدن اوضاع اجتماعی و سقوط خاندان هخامنش، نیز زمینه را برای سقوط مهر پرستی آماده تر کرده است.

کوشش برای ایجاد وحدت ملی موجب شد یک لهجه ی ویژه ای در غرب زاگرس پدید آید که عناصری از لهجه ماد، لهجه ی پارسی و پارتی، را با هم داشت که تفاوت های بارزی با هر کدام از سه لهجه محلی داشت. حتی با لهجه پنجوی (پلهوی) که در دوره های بعدی پدید آمد، متفاوت بود.

این سیره در جهت وحدت ملی ادامه داشت، می بینیم که ساسانیان پارسی در عصر یزدگرد در درون دربار با لهجه ای سخن می گفتند که با لهجه پارسیان محلی (جنوب ایران) متفاوت بود، لهجه ای که تا دوران خلافت عباسیان در بخش جنوبی و مرکزی عراق، رواج داشت.

زیبایی

بحث تحلیلی تاریخی بالا از دو جهت نمی بایست در این رساله بیاید: از طرفی یک گفتگوی طولانی بود که در جریان بحث از زیبایی، وقفه ایجاد کرد. از طرف دیگر خیلی کوتاه و مختصر بود زیرا که چنین موضوعی نیازمند یک کتاب بزرگ است. اما برای شناخت کمّی و کیفی و نیز ریشه یابی یک پدیده نا زیبا در میان ایرانیان، آوردن مقدمه ی بالا ضرورت داشت. نا زیبایی مذکور عبارت است از ازدواج با محارم که اگر به اصطلاح به طور بالجمله یک اتهام باشد، به طور فی الجمله یک واقعیت تاریخی است. برخی از نویسندگان این پدیده را خیلی بزرگ و طیف آن را در جامعه ایران باستان، گسترده نشان می دهند. ویل دورانت در تاریخ تمدن مانور ماهرانه ای بر محور آن، می دهد. فخر الدین اسعد گرگانی طوری از افسانه ی ویس و رامین گزارش می دهد که گویا این پدیده یک سنت همه گیر و رایج، بل که در اولویت بوده، گرچه ویس تن به ازدواج با برادر نداده و به رامین علاقمند می شود.

اما با صـرف نظر از شایعات و تخیلات از قبیل سـروده اسـعد گرگانی، و نیز با توجه بر این که چنین پدیده ای همیشه پر سـر و صـدا، می باشـد، آن چه از متون متقن و حتی متون نسـبتاً با اهمیت، به دست می آید این است که این پدیده در درون خاندان شاهی آن هم بس نادر، اتفاق افتاده است.

گفته شد عرب ها پیش از اسـلام و نیز در زمان فتح ایران، بیش از هر مردمی با مجوسیان معاشر بوده و آنان را بهتر می شناخته انـد بـا وجود مصوبه ی شورایی که عمر تشـکیل داده بود و سال ها بر اساس آن عمل شـده بود، کسانی از متنفـذین بودنـد که دوست داشـتند ایرانیـان را از حقوق اهل کتاب، محروم کننـد. در زمان خلافت علی(ع) اشـعث بن قیس مردی با اسم و رسم و حاکم آذربایجان بود و برای بهره کشی از ایرانیان مغلوب، علاقه وافر داشت. و به همین دلیل از حکومت معزول شده بود، (۱) در اجتماع مردم کوفه با صـدای بلنـد از نو در این باره از علی(ع) پرسـید. این گونه پرسـش ها که خلیفه بر منبر نشسـته باشد و کسی از میان مردم پرسشی را با آواز بلند، عنوان کند، از زمان ابوبکر به عنوان پرسش انتقادآمیز، شناخته شده بود که همراه با نوعی اعلام جرم یا دسـتکم اعلام یک حادثه نامطلوب از ناحیه ی خلیفه یا کارگزاران او، بود. و سوال کننـده می خواست هم مردم بشنوند و هم می خواست از استیضاحی که او می کند پشتیبانی کنند.

اشـعث گفت: چرا بایـد از مجوسـان جزیه پـذیرفته شود (مقتول و یـا برده نشونـد) در حـالی که کتابی برای آنان نازل نشـده و پیامبری برای شان نیامـده است؟ علی(ع) گفت: خداونـد بر آنان پیامبر فرسـتاده و نیز کتاب نازل کرده است. تا آن که یکی از پادشاهان شان شـبانه مست شـد و دختر خود را احضار کرده با او همبستر شـد. موضوع در میان مردم پخش شد، در جلو دربار اجتماع کرده و گفتند: تو دین ما را آلوده و پایمال کردی باید به کیفر عملت برسی و مجازات شوی.

۱- نهج البلاغه، نامه علی(ع) به اشعث.

شاه گفت: همگی جمع شوید و سخن من را گوش کنید اگر قانع نشدید نظر خود را درباره من به اجرا بگذارید.

آنان گوش دادند و شاه گفت: آیا می دانید که خداوند مخلوقی والاتر از پدرمان آدم و مادرمان حوّا، نیافریده؟

گفتند: این سخن درست است.

گفت: مگر او دخترانش را با پسرانش تزویج نکرد؟

گفتند: راست می گویی. (ظاهراً اعتراض دسته جمعی مردم فروکش کرده است).

علی(ع) در پایان می افزاید: ای اشعث، منافق از کافر بدتر است.

یعنی تو که از مردم یمن هستی و ایرانیان قرن ها بر یمن حکومت کرده و با شما زندگی کرده اند، بهتر می دانی آیین و دین آنان چیست، لیکن دورویی می کنی تا به مقصود شخصی خود برسی. اشعث گفت: ازین پس در این موضوع از رأی تو، بر نمی گردم.(۱)

روایت بالا هیچ نیازی به بررسی سند، محتوا یا دیگر امور مربوط به فنون حدیث شناسی، ندارد. زیرا متون تاریخی تحقیقی و علمی واقعی (نه افسانه ای) که به محور ایران باستان، تدوین شده اند و امروز در دست ما هستند، ماجرا را بیان کرده و نام آن پادشاه را همراه با خصایل او، تعیین کرده اند. از آن جمله پیرنیا در تاریخ ایران باستان، فصل هخامنشیان، بخش اردشیر دوم هخامنشی، مبحث مستقل برای این ماجرا آورده با عنوان «ازدواج اردشیر با آتس سا». می گوید:

۱- نور الثقلین، ذیل آیه ۱۷، سوره ی حج.

«اردشـیر دختری داشت که یونـانی هـا اسم او را «آتس سا» ضـبط کرده انـد. شاه عاشق او شـد و می خواست او را ازدواج کند ولی از پروشـات [مـادر شـاه] ملاـحظه می کرد اگر چه بعضـی نوشـته انـد که در نهان با او مراوده داشت. به هر حال همین که ملکه [پروشـات مـادر شـاه] قضـیه را دریافت به آتس سا بیش از سابق نزدیک شـده محبت ورزیـد و در نزد اردشـیر همواره به توصیف زیبایی و خوش خویی او پرداخته بالاخره گفت که داشتن چنین زنی در خور مقام شاه است. و به این هم اکتفا نکرده برای این که شـاه را کاملاًـ از خود راضـی دارد به او نصـیحت داد که آتس سـا را به حبـاله نکاح درآورد... پروشات روزی به اردشـیر گفت: «خودت را فوق قانون و فوق عقیده یونانی ها قرار ده تو را خدا به جای قانون به پارسـی ها داده و رفتار تو مانند مصدری افعال خوب و بد را معین می دارد.»

پیرنیـا در تـاریخش گوشه هـایی از شخصـیت اردشـیر دوم را از زبـان مؤرخین مشـهور یونـانی از قبیـل پلوتـارک، گزنفون، تو سیدیـد، و... آورده، در مبحث دوم می گویـد: «پلوتـارک می نویسـد: در مزاج شـاه یـک کنـدی طبیعی بود که مردم آن را به ملاطفت و ملایمت، تعبیر می کردند. او به رفتار و نام اردشـیر اول حسد می برد.» و در همان مبحث سخنی از «راحت طلبی» او رفته. در مبحث پانزدهم تحت عنوان «خصایل اردشـیر دوم» او را تنبل، راحت طلب، ضـعیف النفس اما پر جرأت، بی قید، فعال مایشاء، شهوت پرست، دارای روحیه عدم پایبندی به قوانین و عادات، نامیده است.

سپس می گوید: اکثر محققین جدید [منظورش محققین اروپایی اخیر است مانند نولدکه] اردشیر را شاهی نالایق می دانند و جای تردید نیست که در سلطنت طولانی او شاهنشاهی ایران متلاشی می شد. از جمله نولدکه می گوید: «تحقیر اردشیر از طرف کوروش(۱) کاملاً صحیح بود، در زمان این شاه شیرازه ی امپراتوری بیش از پیش از هم می گسست».

و نیز در همان مبحث پانزدهم آورده است که «ازدواج اردشیر با آتس سا، بر خلاف قوانین پارسی بود.»

و همچنین پس از چند سطر باز از متون تاریخی از زبان «تیری باذ» خطاب به ولی عهد شاه، می آورد که «اردشیر برای یک زن، قانونی را که تا حال در پارس لایتغیّر بود، زیر پا گذاشت».

وقتی که ولی عهد و تیرباذ تصمیم به قتل اردشیر می گیرند یکی از انگیزه ها و استدلال های شان برای جواز این پدر کشی، همان عمل اردشیر بود، که موفق نشدند و هر دو در این اقدام کشته شدند.

اردشیر و کورش صغیر دو پسر داریوش دوم بودند که مادرشان پروشات بود. داریوش اردشیر را برای سلطنت آینده ایران در نظر گرفته بود. اما پروشات می خواست کوروش کوچک، شاه ایران شود. این زن یکی از زنان حیله گر معروف تاریخ است با دسیسه ها و نیرنگ های عجیب، همسر اردشیر و عروس خودش ملکه «استاتیر» را کشت. و با تحریکات خود کوروش را که حاکم بخش شمال غرب امپراتوری (از سوریه تا دریای سیاه و تنگه ی داردانل) بود بر علیه برادرش اردشیر، شورانید. کوروش در جنگ بزرگ و سختی که میان دو برادر درگرفت، کشته شد. پروشات با حیله های شگفت، عده ای از فرماندهان ارشد اردشیر را که برای شکست کوروش کوشیده بودند، یک به یک به فرمان خود اردشیر از بین برد و انتقام پسرش را گرفت.

۱- برادر کوچک اردشیر دوم، غیر از کورش معروف است.

برای انتقام از خود اردشیر او را به ازدواج با آتس سا، تشویق کرده و در نظرها منفور کرد.(۱) شاه از نظرها افتاد، اعتماد بزرگان را از دست داد که عوامل از هم گسستن شیرازه امپراتوری پدید آمد و بالاخره دودمان هخامنش با حمله اسکندر برافتاد و ایران ویران گردید.

شبکه تحریم جنسی، همان طور که امروز در میان ایرانیان مسلمان و نیز ایرانیان زردشتی، برقرار است در عصر هخامنشی میترائی نیز دقیقاً برقرار بود بدون کم و کاست. همان طور که در بالا از متون قدیم یونانی، مشاهده کردیم.

آیا در میان ایرانیان باستان، تنها مورد قانون شکنی همین اقدام اردشیر دوم (که ناشی از نوعی بیماری روانی او بوده) اتفاق افتاده است؟ که به دلیل شدت نفرت آمیز بودنش، بر اساس شایعات مصداق یک کلاغ چهل کلاغ، شده است؟ و باید میترائیان و زردشتیان را از این اتهام بریء دانست؟

تا جایی که من بررسی کرده ام، متون تاریخی موارد دیگری را به طور جدّ نشان نمی دهند غیر از سروده افسانه ای «ویس و رامین» اسعد گرگانی. زردشتیان امروزی معتقدند که عرب های فاتح این چیزک را به چیزها تبدیل کرده و به شدت بزرگ نمایی کرده اند.

ویل دورانت شیرین بیان در تاریخ تمدن با بیان القائی پرنفوذ که دارد، به گستردگی این پدیده می افزاید و از آن به سود بینش خود (لیبرالیسم مطلق)، کمال بهره برداری را می کند. در سقوط ایران به دست عرب ها سوگمندانه به مرثیه سرایی می پردازد این حالت را در جای دیگر نیز در بیان دورانت می بینیم؛

۱- و نیز مزه تلخ فرزند کشتگی را با قتل ولی عهد به او چشانید.

درباره ی اکبر شاه سلطان لیبرال هند که اولین بنیانگذار گفتگوی تمدن ها بود و محبوب دورانت عزیز. به گمانم اگر فرح پهلوی ملکه ایران و دومین برافرازنده پرچم گفتگوی تمدن ها، پیش از تدوین تاریخ تمدن، می زیست، معشوق دورانت شده و حسادت آریل دورانت را بر می انگیخت.

با همه اینها نمی توان قانون شکنی در مورد شبکه تحریم جنسی در میان ایرانیان را به اقدام اردشیر دوم، منحصر دانست. اگر او با انگیزه ی شهوانی و به قول مؤرخین در اثر شخصیت روانی نامتعادل خود، مرتکب این کار شده، دیگرانی پس از او با انگیزه های سیاسی و نیل به قدرت، گاهی به آن متوسل شده اند.

مورخین نقش زنان را در دربار هخامنشی عصر داریوش دوم و اردشیر دوم، خیلی تعیین کننده دانسته اند. این نقش با ماجرای «اِستر» آغاز می شود؟دختری یهودی از فرزندان اسرای بنی اسرائیل، که به فرمان کوروش در فتح بابل آزاد شده بودند. استر همسر داریوش دوم شده و از درون دربار بر سرنوشت امپراتوری مسلط شده بود افراد و خانواده یهودی او نبض کشور بزرگ هخامنشی را به دست گرفته بودند که داستانش به عنوان کتاب مستقل، یکی از کتاب های اقماری تورات است.

دومین زن مسلط و سیاست باز، پروشات هووی اِستر و مادر اردشیر دوم است. پروشات پس از سقوط استر با تاسّی از او به امور داخلی دربار و نیز به امور سیاسی کشوری، دست درازی کرد و آن همه ماجراها را آفرید. بهره جویی از قدرت زنان درباری به یک «اصل» تبدیل شده بود. وقتی که «اُخس» پسر دوم اردشیر بر علیه پدر و ولی عهد توطئه می چیند، خواهرش آتس سا، با او همکاری می کند بعضی ها گفته اند قرار بود این بار آتس سا به جای پدر با این برادر خود ازدواج کند.

پس از قتل ولی عهد توسط اردشیر و مرگ خود اردشیر، اُخس به سلطنت می رسد اما دیگر خبری از آتس سا، در متون تاریخی نیامده است. می توان گفت (و شاید باید گفت): ایرانیان که به شدت به «فرّ» معتقد بودند، گاهی به ناچار مساله فرّ را با بهره جویی از بدعت اردشیر، با ازدواج در درون شبکه حرام جنسی، محقق می کردند. از باب مثال: اگر شاه تنها یک فرزند ذکور داشت و یا تمایلش تنها به یک پسرش برای ولی عهدی بود، لیکن توارث نسبی او و تولد او از نطفه ی شاه. زیر سئوال قرار می گرفت، پسر با خواهر ازدواج می کرد تا از جمع دو نفری شان، حضور فرّ در سلطنت، مسلّم گردد.

البته من هیچ دلیل و مدرکی برای این موضوع ندارم، تنها می گویم چنین احتمالی وجود دارد.

این احتمال می تواند در خاندان های «کیا»ها (که گاهی کیا و گاهی مرزبان و گاهی کدخدا و گاهی شاه نامیده می شدند و امپراتور شاهان شاه نامیده می شد) نیز وجود داشته باشد. آن چه مهم است در متون تاریخی دلیلی بر گستردگی این پدیده در میان ایرانیان، نیست. و مهم دیگر این که هیچ موردی از آن در میان توده و بدنه مردم زردشتی که هنوز هم هستند، گزارش نشده است.

نتیجه

اروپائیان که از سلطه ی نفس گیر کلیسای قرون وسطی، رها شده بودند، با شتاب نامعقول می خواستند همه باورهای کلیسایی را کنار گذارند حتی خدا و اقتضاهای انسانی فطری را. در این مسیر شبکه تحریم جنسی بزرگ ترین مانع بود که ماهیت درون انسان را از ماهیت درونی حیوان جدا می کرد. سعی می شد این مانع به نحوی از پیش رو برداشته شود. بدعت اردشیر دوم به حساب میترائیزم و زردشتی گذاشته می شد و به عنوان یک حکم دینی و گسترده و همه گیر، قلمداد شده و تبلیغ می گشت.

جالب این که این روند ضد کلیسایی که شعار «برگشت به یونان کلاسیک باستان» در سرلوحه ی نهضت قرار داشت، در این موضوع با یونان باستان نیز سر ستیز باز کرد. زیرا شبکه ی تحریم جنسی همیشه در یونان نیز بوده و هست.

چاشنی کلیساکوبی به اندازه ای تند بود که مشترکات کلیسا و یونان قدیم نیز، در زیر چرخ های آن کوبیده می شد، یونان گرایی در مواردی مهم، بر علیه یونان گرایی، عمل می کرد. زمان های طولانی، فعالیت های زیادی و نیروهای عظیمی به کار رفت تا بر پایه هایی از قبیل «پسیک آنالیزم» ویژه ی فروید و نیز «تابو و توتم» مورد نظر او، و دگم اندیشی درترانسفورمیسم، با استمداد از توصیفگیری ها و بوم نگاری ها، شبکه تحریم جنسی یک پدیده ی صرفاً اعتباری و قراردادی محض، شناخته شود. از موفقیت ها و کشف و اختراع در عرصه صنعت، غرور ساده لوحانه ای برخاسته بود که یقین داشتند به زودی در عرصه ی علوم انسانی نیز همه چیز از اساس دگرگون خواهد شد.

این شوق و شعف از آغاز قرن بیستم به تدریج با ناکامی روبرو شد. زیرا شبکه تحریم جنسی در بومی ترین قبایل نیز پایدار بود. برای محققین مسلّم گشت که اگر در جایی گوشه ای از این اصل، مخدوش شده، علتش عقب ماندگی یا اختلال در شخصیت روانی برخی افراد و یا حوادث غیر عادی، بوده است. یعنی درست عکس آن چه، با شتاب به دنبالش بودند.

قبلاً گمان می رفت که چیزی به نام شبکه تحریم جنسی، علل رقابتی جنسی و اقتصادی، دارد و هیچ ربطی به خواهش و عدم خواهش درونی بشر ندارد.

بر اساس تعریف تک بُعدی و صرفاً غریزی از انسان، در این مورد، مساله زیبایی را با تضاد مواجه می کرد و آن را در بن بست یک تناقض قرار می داد: اگر غریزه جنسی، محور و منشاء زیبا خواهی است پس چرا یک دختر زیبا برای دیگران زیبا و جذاب است اما برای پدر و برادر خود نا زیبا و فاقد جذابیت جنسی است؟ خواهر زیبا در نظر برادر، هم زیبای جنسی است و هم نا زیبای جنسی؟!

بوم نگاری نتیجه معکوس داد. زیرا در جزایر دور دست، در آن جاهایی که ردپایی از ادیان یافت نمی شد تا مساله به حساب ادیان، کلیسا، کنیسه، معبد و مسجد گذاشته شود. این خود انسان است که بما هو انسان، با ندای درونی خود این شبکه تحریم را با شدت و حدّت تعیین کرده است که در میان برخی بومیان گسترده تر هم هست. و علوم تجربی نیز هر روز بیش از پیش این تحریم را تأیید کرد.

در ایران نیز دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی به محور فرویدیسم و توتم و تابو، کتابی منتشر کرد با تمسک بر این که این تحریم در زندگی حیوانات وجود ندارد، از کبوتر مثال آورد که همیشه یک جفت خواهر و برادر با هم جفت می شوند. چیزی که اروپائیان فراموش کرده بودند به آن متمسک شوند. ضمن عطف توجه به ایران باستان و زردشتیان، اشعاری از یک شاعر بی نام به عنوان مدرک آورد. اما خود او بعدها متوجه شد وقتی که به تدوین کتاب مذکور مشغول بوده، شور و شعف جریان در خود اروپا فروکش کرده و رو به افول می رفت، فرویدیسم اولیه کاملاً به زیر سئوال رفته بود، علوم تجربی هر روز بیش از پیش، این تحریم را با تأکید تأیید می کرد. ماها کار می کنیم اما همیشه دیر می جنبیم وقتی روی موضوعی کار می کنیم که اصل آن در اروپا مخدوش شده است. همه این تکاپوها بر این اصل مبتنی بود که «انسان حیوان است» و صرفاً یک موجود غریزی است.

امروز چیزی به نام «علل رقابتی جنسی» و «علل اقتصادی» در این موضوع، کاملاً ناکافی بل نادرست، تشخیص داده شده اند. اما با این همه هنوز پرسش اساسی علمی سر جای خود هست: مرکز انگیزش این باز دارندگی و منشاء این تحریم در درون وجود انسان چیست؟ غریزه است؟ در این صورت غریزه بر علیه غریزه می شود. این تناقض نیز به خوبی نشان می دهد که انسان «روح دوم» دارد و اساساً زیبا خواهی به روح دوم مربوط است. غریزه در حیوان کاری با زیبایی ندارد. در انسان نیز زیر سایه روح دوم به آن توجه می کند.

دین و زیبایی

هنر مقدس

گفته انـد میـان هنر و زیبـایی، ملازمه ضرورت نـدارد. ممکن است یک امر فاقـد زیبایی، اثر هنری باشـد. اما بایـد گفت: هنر مقـدس یا با زیبایی ملازم است یا با نازیبایی، زیرا هدفمند است هنر هدفمند در صدد پیام است هدف و پیام تعیین می کند که اثر زیبا باشـد یا نازیبا. پس مساله هم در طرف زیبایی به درجات زیادی مـدرّج می شود و هم در طرف نازیبایی. هنرمنـدی که می خواهـد یک خوبی و نیکی را نشان دهد یا هنرمندی که می خواهد یک بدی و پلشتی را نشان دهد، کارش بسته به میزان آن خوبی و آن بدی است از تصویر (مثلًا) یک فرشته تا تصویر یک اهریمن.

در سـفرهایی که به مناطق شـرق آسـیا و اروپا داشـتم این قاعـده را درباره ی هنر مقدس دنبال می کردم، در کلیساهای بزرگ اعم از شـکوهمند و ساده، در معابـد هنـدویی، بودایی، در بت های چوبی بومیان جنگل نشـین مالایایی و ابزار و آلات مقـدس شان، قاعده بالا را طوری می دیدم که می توان از روی هنری که در ساختمان بناها و در خلق اثرها، به کار رفته، بدون مراجعه به تاریـخ، کلیاتی از تحولات عقایـد و باورها را از روند هنری که به کار رفته، اسـتنتاج کرد، زمانی فلان موضوع خیلی مقدس بوده و زمان دیگر موضوع دیگر.

یعنی در هنر مقدس، نه تنها اشیاء جهان هستی به دو واقعیت زیبا و نازیبا، تقسیم می شود (نه خیر انکار می شود و نه شرّ) اساساً بنای هنر مقـدس بر این تضاد اسـتوار است. با این که هنـدوئیزم و بودیسم سـر از وحدت وجود در می آورد و گاهی هنر نیز به آن سـوی رفتـه اسـت امـا تضـاد مـذکور سـر جـای خـود هسـت. همـان طـور که معنی دین و رسـالت دین، تفکیـک زیباهـا از نازیباهاست و هیچ دینی غیر از این، کاری ندارد.

در شرق آسیا، با مختصر دقتی یک اصل مهم، خودش را نشان می دهد: هنر به سمت دوگانگی (خیر و شرّ) و کثرت می رود، امّا باورهای تبیین کنندگان و مردان معبد که به توضیحات شفاهی می پردازند، به سمت دیگر، که وحدت وجود در قالب ها و بیان های مختلف، باشد. و نیز با دقت مختصر دیگر، روشن می شود که چیزی بنام وحدت وجود و گرایش به زیبا دیدن همه چیز، پس از پیدایش خود دین در درون آن پدید شده و با تأنّی و درنگ به تدریج پیش رفته و تا حدودی در آثار هنری نیز راه یافته است نه در حدی که در توضیحات شفاهی مدیران معبد مشاهد می شود.

در اروپا با این که خدا «پدر» نامیده می شود (و «پیتر» آریایی، از آسیای مرکزی به همراه آرياییان به اروپا رفته بود، بر مسیحیت نیز حاکم شد که گفته اند: مسیحیت اروپایی شد، نه اروپا مسیحی)، و با این که فلسفه ارسطویی در عصر اسکولاستیک تبیین کننده ی مسیحیت بود و همه چیز را صادر شده از خدا می دانست، باز آن رسالت اصلی دین یعنی تضاد میان خیر و شرّ، و واقعیت داشتن هر دو و این که مأموریت دین تفکیک میان این دو است. کاملاً بر سر جای خود هست.

در ممالک اسلامی، مسئله به شدت پیچیده است، عرصه برای هنرهای تجسمی تنگ است آزادترین منطقه برای آن، اندلس اموی بوده که هنر در بنا و ساختمان مسجد الحمراء قرطبه (گرانادا) با ستون های خود حکایتی از نخلستان، دارد و کاری با باورهای دینی ندارد. همه ی بناهای دینی در دیگر ممالک اسلامی نیز اگر دارای ابعاد هنری هستند، تنها به نوعی زیبایی پرداخته اند و در صدد القاء یا توضیح باوری از باورهای دینی، نیستند.

القایی ترین و متداعی ترین هنر در میان مسلمانان، بناهای شیعی است: گنبد و دو مناره و ایوان بزرگ، سر، دو دست و سینه انسان دعا کننده را تداعی می کند که دست به آسمان بلند کرده است. یک ناظر می تواند این برداشت را از بناهای مقدس شیعی، داشته باشد اما حقیقت مسئله غیر از این است، پدیده گنبد (با شکل مدور مخروط گرا و گاهی مخروطی و گاهی هرمی مخروط گرا) مولود شرایط جغرافی و شرایط محیط است در اکثر ممالک اسلامی، به دلیل کمبود چوب، سقف خانه های مسکونی نیز به صورت گنبد کوچک از خشت یا از آجر، بود. حتی «طاق» در اروپا نیز برای استحکام بیشتر بود و هست. مناره نیز مطابق دستور و اعلام جدی آگاهانه، برای اذان است که ارتفاع آن بر برد صدای مؤذن کمک کند. مناره ی دوم در آثار شیعی صرفاً برای زیبایی است. نه آن تداعی.

مسیحیان که برای فرا خوانی مردم از زنگ کلیسا استفاده می کنند، وقتی با بناهای شیعی رو به رو می شوند، ذهن شان به آن تداعی زودتر می رسد و با آن ذهنیت داوری می کنند. وگرنه برای ما کاملاً یقینی است که بنیان گذار این هنر اساساً توجهی به این تداعی نداشته است. هنر شناسان گاهی که سر صحبت شان گل می کند نیت های زیادی را برای هنرمند در اثر هنری او، نسبت می دهند و با دقت می شمارند که اساساً هنرمند بیچاره هیچ توجهی به آن ها نداشته است. داوینچی را فیلسوف تر از همه فلاسفه، صوفی تر از همه صوفیان، دانشمندتر از همه دانشمندان عارف تر از عارف سرخپوست، کاهن تر از دیگر کاهنان، و در عین حال هنرمند به معنی علمی، غیر فلسفی، غیر کهانتی، معرفی می کنند. به ویژه اگر صحبت از نقد و برررسی برخی از فیلم ها باشد.

و چون در ممالک اسلامی، عرصه برای هنرهای تجسمی تنگ است (در آینده خواهیم دید که در آئین یهودی و مسیحی هم چنین بود لیکن از آن تجاوز شده است) هنر مقدس انرژی خود را در شاخه شفاهی و شعری و ادبیاتی، به کار گرفته است.

شعر عرب را باید به چهار دوره مشخص تقسیم کرد: شعر جاهلی و پیش از اسلام، شعر در دو قرن اول اسلام، شعر از آغاز قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری قمری (دهه های اول قرن بیستم میلادی) ، شعر امروز.

شعر جاهلی به محورهای: زیبایی های طبیعی، عشق جنسی، تفاخرات قبیله ای و حماسی، می چرخد.

شعر، در دو قرن اول به محورهای: زیبایی های طبیعی، عشق جنسی، حمایت از دین، تشویق به جهاد، مدح خلفاء می باشد.

از آغاز قرن سوم محور دیگری پیدا می شود. این محور را شعر فارسی به شعر عرب هدیه کرد. انرژی هنر ایرانی که در اثر ممنوعیت هنرهای تجسمی، در جان ها انباشت شده بود، راه خروج پیدا کرد و مانند آتشفشان فوران نمود. سال ۲۰۰ هجری پایان پیشروی اسلام در شرق است. فتوحات کامل شده بود، اسلام با هندوئیزم (هندوئی و بودائی) با همدیگر همسایه تنگاتنگ شده بودند. مسلمانان، هندوئیان، بودائیان در شرق ممالک اسلامی در خلال هم زندگی می کردند. مبادلات فرهنگی و آموزه های دینی، در جریان بود. به ویژه حضور یک دین جدید بنام اسلام، همگان را به بررسی و مقایسه آموزه های آن با ادیان کهن، کنجکاو می کرد، نکات مشترک و نکات غیر مشترک، خودشان را نشان می دادند.

در این بین طبیعی است که در درون اسلام، دو جریان با هم متعارض می شوند: جریان محافظه کار و جریان تسامح، دو عامل موجب گشت که جریان تسامح موفق شود: همیشه دست برداشتن از فرهنگ کهن به خاطر دین جدید، سخت مشکل است (لذا گفته اند مسیحیت اروپائی شد نه اروپا مسیحی) و همیشه مردم دوست دارند که خاطرات کهن را در دین جدید جای دهند. و از جانب دیگر زردشتیانی که از اسلام ناراضی بودند، تسامح مذکور را بشدت رواج می دادند. در نتیجه نیروی انباشته ی هنر ایرانی از دهانه آتشفشان شعر به محور هندوئیزم با مایه گیری از مشترکاتی که میان همه ادیان هست، آغاز شده و در حوالی سال ۲۰۰، اسلام تصوفی، را به عنوان اندیشه نو و برداشت نوین از اسلام، به کرسی نشانید و آن را به درون جامعه عربی نیز منتقل کرد.

اصطلاح تصوف و صوفی، پیش از آن در حوالی نیمه اول قرن اول هجری، درباره کسانی به کار می رفت که با الهام از مشترکات اسلام و مسیحیت به ویژه رهبانیت مسیحی و زهد اسلامی، روش و منش ویژه ای داشتند، که هیچ رابطه ای با هندوئیزم نداشتند. طرف داران نهضت نو گرای جدید برخاسته از ناحیه خراسان، توسط افرادی مانند ربیع بن خثیم، با اصطلاح مذکور آشنا بودند و آن را برای سبک نوگرای خود برگزیدند.

پیش از تصوف، چیزی که بعدها شعر فارسی نامیده شد، وجود نداشت، اولین شاعر معروف فارسی، رودکی است (حوالی ۲۵۰ قمری) می بینیم که شعر فارسی دقیقاً همگام با تصوف فارسی پیش می رود و در یک تعاطی و تعامل با آن، هم آن را می پروراند و هم به وسیله آن پرورانیده می شود و زبان رسمی تصوف می گردد و همراه تصوف تا مصر و حتی اندلس هم می رود.

این محور، شعر عرب را (که بر خلاف شعر فارسی از زمان های بس دیرین، وجود داشت) بشدت به خود جلب کرد، عرصه را بر شعر عشقی جنسی و به ویژه حماسی، تنگ کرد. علم و دانش را «قیل و قال مدرسه» و عقل را حجاب اکبر، نامید (همه چیز با هنر تبیین می گشت) و هنرمندان بزرگ و نامداری را در جامعه پدید آورد.

مردم عرب در پیش از اسلام نیز (به دلیل شرایط محیط و زندگی معمولاً صحرائی) تنها هنر ریشه دار و شکوفا که داشتند هنر شفاهی و شعری بود. ایرانیان درست برعکس آن ها بودند که پیش از اسلام با شعر (به معنی مرسوم) آشنا نبودند. عرب ها حتی بت های شان را که نماد الهه های شان بود، به صورت خیلی ناشیانه و فاقد هر نوع زیبایی، می تراشیدند. آنان از دو جهت برای استقبال از هدیه ایرانی آماده بودند: هنر شعری که داشتند و زیبایی هایی که در تصوف بود و به عنوان «نوگرائی» شناخته می شد.

از حوالی ۱۴۳۰ قمری اوایل قرن بیستم میلادی، عنصری از واقعیت گرائی در شعر عرب جای باز کرده و رو به رشد پیش رفت. در این پدیده باید استعمار، و نیز سیطره کمونیسم در شوروی و اقمارش، و همچنین پدیده اسرائیل و ماجرای طولانی فلسطین را، از عوامل اساسی دانست. اینک شعر عرب در صدد است که زیبایی ها را در واقعیت ها ببیند. خرد گرا شده و عقلانی می رود.

ارجاع زیبایی

سخن از تصوف برای این است که جایگاه زیبایی در هنر تصوف (که بی تردید یکی از هنرهای بزرگ در عرصه هنر مقدس است اگر چه بیشتر شفاهی و شعری است) چیست؟ و کجاست؟. زیرا در هنر مقدس مسئله «وحدت کانون» و عدم وحدت آن، بس مهم است، تصوف و هندوئیزم (شامل بودائی و جینی) برگشت همه زیبایی ها را به وجود خود خدا و زیبایی خود خدا می رساند. اما هنر شفاهی (شعر و نثر هنرمندانه) فارسی و عربی در بیان این «ارجاع همه زیبایی ها به زیبایی خود خدا» به حدی توانا و قدرتمند است که هرگز با هنرهای تجسمی گسترده و بیان شفاهی، هندویان قابل مقایسه نیست. همان طور که قلم هنرمندانه ویل دورانت در ارجاع همه زیبایی ها به غریزه جنسی، خیلی تواناتر از همه هنرهایی است که معابد هندو چین را پر کرده اند. هنر تصوف به حدی پرورده شده که ره آوردهای خود را در صف رقابت با ره آوردهای علمی و عقلانی، قرار داده است. دستکم در حد بینش توصیفگری علمی که ویل دورانت سخنگوی آن است، ارزش علمی یافته است.

اگر از تصوف صرف نظر شود، باید گفت هنر مقدس در همه ادیان، حتی در دین هایی که ارجاعی هستند، نتوانسته خدمتی به «ارجاع» بکند می خواهم بگویم هنر به زیر بار ارجاع نمی رود. یا نمی تواند برود.(۱) هنر می تواند بدون زیبایی هم کار کند، اما هر وقت که خواسته با زیبایی همراه باشد، زیبایی هر چیز زیبا را مال خود آن چیز دانسته است. نه به فلسفه ارسطوئی گوش می دهد که همه چیز را زیبا دانسته و همه زیبایی ها را زیبایی مصدر اول، بداند و شرّها را انکار کند، و نه به نوای هندوئی (که ودا می گوید همه موجودات از «پروشا» به وجود آمده اند) و نه به بیانات شیوای صوفیان. زیبایی در هنر مقدس، کانون واحد یا مرجع واحد، ندارد. هر شی ء بدون ارجاع به یک مرجع، می تواند زیبا باشد همچنانکه می تواند نا زیبا باشد.

در تندیس های معابد هندوئی و بودائی، حضور رنگ های تند که معمولاً از رنگ های اصلی خارج نمی شوند، گردن های کوتاه، سینه بر آمده و شکم بزرگ، عناصر واقعیت گرائی هستند در اوج خیالپردازی، که اگر خیال هندی به نوعی به «وحدت وجود» می رسد، هنر هند و چینی زیبایی را به مرجع واحد، بر نمی گرداند. شاید بتوان گفت هنرمندان فاقد آن دانش و شهود بودند که بتوانند وحدت وجود را درک کنند و آن را در هنرشان به نمایش کامل در بیاورند. اما در این صورت یک هنرمند رئالیست به ما خواهد گفت: «وحدت وجود» ی که نتواند در دستان هنرمند بنشیند، در قیام و قعود عابد چلّه نشین، نخواهد نشست.

این عدم ارجاع زیبایی به مرجع واحد که در اصل همه ی ادیان مشاهده می کنیم، نشان می دهد یا می تواند نشان دهد که ارجاعات مذکور پیرایه هایی هستند با گذشت زمان بر ادیان نشسته اند سپس به سوی هسته آن ها نفوذ کرده اند اما نتوانسته اند هنر مقدس را از اصل اساسی «کثرت حقیقت و واقعیت زیبایی به تعداد اشیاء زیبا»، جدا کنند حتی در وحدتی ترین دین هندی. گرچه کاملاً بی تأثیر هم نبوده اند.

۱- مراد هنر غیر شفاهی است

در هنر ایرانی شبکه هایی از آجر یا سفال و یا چوب، می بینیم که پنجره ای یا سینه پنجره ای را آراسته است که متشکل از اشکال لوزی، گاهی ذوزنقه ای، گاهی هم چند ضلعی ستاره ای، هستند. برخی هنر شناسان به خاطر این که هر تکه چوب، هم ضلع این شکل و هم ضلع آن شکل جانبی است، مطابق همان «گل کردن صحبت هنری شان» که پیش تر گذشت، باور وحدت وجود، را از آن ها استنتاج می کنند، که سازنده آن هرگز در این افکار نبوده است (همان طور که امروز سازندگان تورهای سیمی ریز و درشت، توجهی به این قبیل مسائل ندارند) اما در صدد زیبایی بوده اند و تا جائی که توانسته اند در زیبایی آن کوشیده اند.

درست است مجموع اضلاع، یک منظره ی زیبا را به وجود آورده اند. اما این همان نظم و تقارن است که فی الجمله در هر شی ء زیبا، عنصری ضروری می باشد. و هیچ دلیلی وجود ندارد که در این هنر راز شناخت شناسی وجود داشته باشد. گاهی ادعا می شود: گر چه هنرمند به عنصر شناخت شناسی آن، توجه نداشته لیکن سفارش دهنده چنین قصدی را داشته است. اما علاوه بر حضور این هنر در خانه های معمولی خوشبختانه تاریخ بناهای بزرگ که شبکه مذکور در آن ها هست، دقیقاً در دست است و یک تحقیق آماری نشان می دهد که اکثر بنیان گذاران آن بناها بشدت با تفکر وحدت وجود، مخالف بوده اند.

اگر آن روی سکه بررسی شود، هنر مذکور دقیقاً بر علیه وحدت است یک در یا دریچه واحد به ده ها گاهی به صدها دریچه تبدیل شده است که عین کثرت است نه وحدت و نه وحدت در عین کثرت، در این هنرها غیر از زیبایی، تنها یک عامل وجود دارد که حفاظت و امنیت است.

یک تنازع به سود دین:

ارجاع همه زیبایی ها به یک زیبایی واحد، را در سه بینش، اما در دو گونه مشاهده می کنیم:

۱- ارجاع فلسفی ارسطوئی: گر چه خود ارسطو به وحدت وجود معتقد نبود، اما اصل «صدور اشیاء از خدا»، عین باور هندوئیزم می شود که «همه موجودات از پروشا به وجود آمده اند».

۲- ارجاع تصوفی و هندوئیزم.

این دو امروز در ایران به صورت آمیخته به هم در قالب تصوف فلسفی ملا صدرا، یک جریان شده اند.

۳- ارجاع دوره توصیفگری علوم انسانی غربی - که در این رساله ارجاع ویل دورانتی نامیده می شود.

گونه توصیفی که همه زیبایی ها را به غریزه جنسی بر می گرداند، گونه فلسفی و تصوفی را رد می کند. همان طور که در صحبت تعریف و مبحث ویل دورانت و زیبایی دیدیم، گونه فلسفی تصوفی نیز گونه توصیفی را رد کرده و ظاهراً بهائی به آن نمی دهد. یک فرد طرفدار دین، و نیز خیلی از هنرمندان می توانند هر دو طرف را در ردّ همدیگر، ذی حق بدانند و این تدافع را گواه مهمی بر بینش خودشان، بدانند.

دورانت نظر آناتول فرانس را اندرزی نامید که بر سر راه زیبا شناسی توصیفی، ایجاد مانع می کند. هنرمندان معروف و هنرمندانی که کارشان تنها به هنر مقدس محدود می شود، عملاً نظر ارجاعی دورانت و ارجاع فلسفی تصوفی را اندرزی می دانند که آثار زیبای آنان را که نمایش دهنده زیبایی مختلف و فراوان هستند، فقط به یک زیبایی ارجاع می دهند.

و چنین اندرزی به نظر آنان خیلی خود خواهانه و بر خلاف واقعیت های ملموس است. در طرفی بینش فلسفی تصوفی ایستاده از هنرمندان توقع دارد که در خدمت شناخت شناسی آنان باشد. از طرف دیگر دورانت به عنوان سخنگوی جمعیت انسان شناسی توصیفی با لحن دلسوزانه ی علمی و دانشمندانه باور دارد که «هنر رئالیسم» اگر بر پایه «انسان حیوان است» مبتنی نباشد، رابطه ای با رئالیسم و واقعیت گرائی ندارد. اما آن چه ادیان از هنر و هنرمند می خواهند چیز دیگر است:

ادیان و رئالیسم

دیان به دلیل ماهیت شان (که سمت قانون گذاری و تشریع شریعت اجتماعی هم دارند) طبعاً نمی توانند با مکتب هنری رئالیسم مطلق، و نیز سورئالیسم، سازگار باشند. ادیان در هستی شناسی رئالیست هستند. هم خیر و هم شرّ هم زیبا و هم نازیبا، را واقعیت می دانند. اما در خلق آثار هنری نمی توانند رئالیسم به معنی مکتب معروف را امضا کنند.

از دیدگاه ادیان، مکتب رئالیسم دچار یک مغالطه است، از طرفی هم زیبایی و هم نازیبایی را واقعیت می داند: این یک رئالیسم و واقعیت گرائی. و از جانب دیگر می خواهد هر واقعیتی که در زندگی انسان و رابطه او با طبیعت، هست به تصویر و نمایش در بیاورد، این هم واقعیت گرائی دوم است. جمع میان این دو رئالیسم، سر از انکار شرّ و انکار واقعیت نازیبایی در می آورد. انسان به دستشوئی هم می رود، دفع مدفوع هم دارد، و این یک واقعیت است. اما واقعیت گرائی لازم نگرفته آن حالت انسان نیز به تصویر کشیده شود یا به نمایش گذاشته شود. زیرا چنین واقعیت گرائی لازم گرفته واقعیت نازیبایی را انکار کنیم در نتیجه واقعیت گرائی دوم واقعیت گرائی اول را از بین می برد و واقعیت گرائی بر علیه واقعیت گرائی شود. در این صورت بهتر است از اول، واقعیت داشتن شرّ و نازیبایی، انکار شود و هه چیز زیبا دانسته شود و مانند «ارسطوئیسم اسلامی شده» چیزی بنام شرّ و نازیبا، از اصل و اساس انکار شود.

و همین بن بست مغالطه ای تناقض آمیز بود که برخی رئالیست ها گردن گیر شده به جای نقد روش خود به مصداق «بالاتر از سیاهی رنگی نیست» شعار سورئالیسم سردادند. درستش هم همین است، اگر بناست واقعیت گرائی به انکار واقعیت نازیبایی، بیانجامد، پس باید فراتر از واقعیت پیش رفت. زیرا امکان ندارد هم به واقعیت، وفا دار بود و هم آن را پای مال کرد. سورئالیسم هر چه باشد بهتر از تناقض است.

ادیان در عرصه هستی شناسی، هر دو واقعیت را می پذیرند و به هر روی آن ها باور دارند. اما در عرصه رفتارهای انسانی از جمله هنر، واقعیت دوم را بر واقعیت اول حاکم می کنند. و می گویند: بنا نیست هر چه واقعیت است در هنر نیز باز سازی شود. اگر پیکاسو با آثارش، تقلید از طبیعت را از جهتی به نیشخند می گیرد. ادیان نیز از جهت دیگر بخشی از طبیعت را در هنر کنار می گذارند. همان طور که گفته شد، ادیان کاری غیر از تفکیک میان زیبایی و نازیبایی ندارند. و این تفکیک، قهراً چیزی بنام «قانون» را در پی دارد. و به همین جهت مکتب رئالیسم یک ماهیت قانون ستیزی هم دارد.

هر جا که پای قانون پیش می آید، هنر محدود می شود، حتی در بازترین جامعه لیبرال به همان میزان که چیزی بنام قانون و حقوق، مطرح می شود به همان میزان از آزادی هنر کاسته می شود. زنبور عسل قانونمند است نمی تواند روی هر گلی بنشیند باید گل سمّی را از غیر سمی تشخیص دهد.

ویل دورانت به این تفاوت اساسی در بینش ادیان با مکتب هنری رئالیسم توجه دارد و در می یابد که دین در مقایسه با آن مکتب، بر خورد احتیاط آمیز، با هنر دارد. لیکن جان مطلب را در نمی یابد باز توصیف را به جای تبیین قرار داده و می گوید: «در زیبا شناسی مایه ای از شرک و کفر هست که موجب بیزاری و دوری دین داران از آن می شد».(۱) و می شود. اما با توضیح بالاـ می بینیم که از دیدگاه ادیان، زیبا شناسی مورد نظر دورانت، زیبا دانستن نا زیباهاست. و این رئالیسم نیست نوع جدیدی از ایده آلیسم است.

برای یک فرد رئالیست به معنی صحیح، نه فقط زیبا شناسی بل در هر چیزی مایه ای از «نباید» هست، آب در شرایطی حیاتبخش و در شرایط دیگر کشنده است. و خودکشی به وسیله آب، کفر است. در واقعیت و رئال جهان هستی، همه چیز مشروط است و این اساس رئالیسم است که متأسفانه سبک رئالیسم هنر، بر علیه این رئالیسم پیش رفت. و عملاً معتقد شد که همه چیز مشروط است غیر از هنر.

ما نمی توانیم این حقیقت را نادیده بگیریم که ادیان نه تنها گریزی از زیبایی ندارند، بل به عنوان پایه ای از پایه ها، بر آن مبتنی هستند. متن اسفار تورات و کتاب های اقماری آن، با همه ی لطماتی که در ترجمه ها و نقل و انتقالات ترجمه ای و نسخه برداری، متحمل شده و با وجود احتمالات شدید تحریف، هنوز زیبایی و جنبه هنر منحصر به خود را دارند، طوفان های تاریخ و تحولات و تطوّرات سه هزار ساله بشر در زیبا شناسی را پشت سر گذاشته اند اما هنوز دلنوازی می کنند. وقتی این موضوع بهتر و بیشتر شناخته می شود که آن ها را در کنار نوشته جات و کتیبه های هم سن و سال خودشان، از مصریان پیشرفته، بابلیان متمدن، آشوریان مقتدر، عصر طلائی رم باستان و حتی با آثار یونان کلاسیک، گذاشته و با هم مقایسه کنیم. می بینیم تفاوت ره از کجاست تا به کجا، با آن که مردمان نامبرده، یهودیان را مردمان بی سر و پا و گدایانی می دانستند که باید بردگی کنند.

کدام مرد نظامی است که مانند داود در عین نظامی بودن، در آن تاریخ، اثری همدوش مزامیر بسراید. نمایش های تئاتر اروپا وقتی به اصل «شریک کردن مخاطب در ماجرای صحنه» بهتر پی بردند که با تورات آشنا شدند و همیشه در سر کلاس درس و تمرین های هنری تکرار کردند که: هنر باید طوری روی صحنه تحقق یابد که مخاطب، خود را در آن شریک احساس کند.

۱- ویل دورانت، لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

انجیـل بـا اجمـاع همگـان و اجماع خود انجیل های متعـدد و متفاوت، یقیناً دچار تحریف شـده است. با این وجود، عنصـری از زیبایی و دلنشینی و دلپذیری در آن هست که دستکم توانسته دو هزار سال کتاب محبوب آن همه مردم باشد.

قرآن مسلمانان در پانزده سال اولش هیچ ابزار و امکانات پیش برنده نداشت غیر از زیبایی بیان و دلنشینی جان آشنا. دشمنانش با وجود کینه بر افروخته شان، از پشت در و دیوار به شـنیدن آن گوش می دادند. گاهی برای جلوگیری از این استراق سمع در میان خودشان قانون سفت و سخت، تصویب می کردند. شب هنگام خود همان تصویب کنندگان، در حین استراق سمع، با هم برخورد می کردند. زیرا هر چه سعی می کردند نمی توانستند از این نوای دلپذیر صرف نظر کنند. قرآن به معیارهای مسابقات چندین قرنی «زیبا سرائی عرب» پایان داد، سپس به عنوان «معیار زیبایی» در داوری مسابقات بر کرسـی قضاوت نشست. که تا به امروز زیبا شناسی سخن و هنر سخن، با آن سنجیده می شود.

تصوف در موطن و مسـقط الرّاس خود (هند و چین) بیش از زیبا گرائی، زیبا ستیز بود. با همه هنر گرائی که داشت. سـپس که به میـان مسـلمانان آمـد زبان باز کرد و منشأ این همه دیوان های بی نظیر و سـرایش ها گشت که عقل هر عاقل را می ربایـد و دانش هر دانشمند را تحقیر می کند و دین هر دین دار را به سوی خودش بر می گرداند.

همـان طور که دورانت می گویـد نمی توان بیزاری دین و دین داران از زیبا شناسـی ای که در ذهن دورانت است، انکار کرد. علاوه بر مسـئله «رئالیسم بر علیه رئالیسم» که گذشت: از نظر دین زیبایی مورد نظر دورانت، اشـکال اساسـی دیگری نیز دارد و آن ارجاع همه زیبایی ها و زیبا خواهی ها به غریزه جنسی است.

در این موضـوع، داوری علم و انـدیشه نیز بـا پیش رفت خـود در دهه هـای اخیر حق را به دین و دین داران داده است و اصـل «اصالت غریزه جنسی» دورانت را کنار گذاشته است. و رویکرد جامعه جهانی به دین، تحقیق عینی این داوری است.

پیشنهاد می کنم یک نگاه مجدد به سخن ویل دورانت عزیز داشته باشیم تا یک اصل مهم که در ذهن او بوده، برای مان روشن شود. می گوید: «در زیبا شناسی مایه ای از شرک و کفر هست که موجب بیزاری و دوری دین داران از آن می شد». دورانت با صیغه ماضی بعید «می شد» یقین قطعی پیدا کرده است که دوران دین به پایان رسیده است و دیگر به جای پرهیز از شرک و کفر باید به آن فخر کرد. عصر دورانت چنین عصری بود.

چه کند او باور کرده بود که عمر دین تمام شده و پیکر مرده آن کفن و دفن شده است و بشر تا ابد به ره آوردهای توصیفی بوم نگاری و زیست شناسی توصیفی، بسنده خواهد کرد. ابتدا به فلسفه کلاسیک یونان امید می بندد تا با شعار رنسانس مخالفت نکند اما فوراً برگشته و می گوید: «و چیز غیر عقلانی در آن (زیبا شناسی) وجود دارد که نظر روان شناسان شکاک را جلب نمی کند» مرادش از روان شناسان شکاک فیلسوفان، هستند.

اما به روشنی می بینیم که زیبایی و زیبا شناسی نظر همه فلاسفه را جلب کرده است و سخن دورانت درباره ی آنان غیر منصفانه است.

چیزی که هست ناتوانی همه فلسفه ها در شناخت زیبایی است که افرادی مانند آناتول فرانس و دیگران به این ناتوانی اعتراف کرده اند. (۱) و علت این ناتوانی، عدم توجه به وجود «روح دوم در درون انسان» است، که این رساله به دنبال همین کلید طلائی است.

بحث بالا ـ در رابطه دین با هنر، در این محور بود که از دیدگاه دین، نباید هنر به واقعیات نازیبا پرداخته و آن ها را بازسازی کند که این گونه رئالیسم بر علیه رئالیسم می شود. اما باید اذعان کرد که از دیدگاه دین به ویژه سه دین اخیر (یهودی مسیحی و اسلام) هنر در یک محور دیگر نیز، محدود می شود. که ویل دورانت این دو محور را از هم تفکیک نمی کند. و آن محوری است که گاهی به طور مستقیم و گاهی غیر مستقیم، به شرک منجر می شود گر چه هنرمند یک واقعیت زیبا را در اثرش نمایش دهد. تندیس گاو نر جوان زیبا،(۲) که به دستان هنرمند سامری ساخته شده بود، بس زیبا بود و در صدد منازعه با ید بیضای موسوی. بزرگ زرگر یهود که در عین حال سیاستمدار متفکر هم بود آن را طوری ساخته بود که برای مردم تمدن آشنای دین شناس یهود، در حد پرستش انگیز، زیبا بوده است. یهودیان که چندین قرن خاطرات اجداد پیامبرشان را مصرانه یدک می کشیدند در کانون بزرگ ترین تمدن آن روز، برای مصریان از کشاورزی تا زرگری کار کرده بودند، در میان شان هنرمندان ماهری تربیت شده بودند.

این هنر سامری به طور مستقیم شرک بود. گاهی نیز هنر به دلیل ناتوانی به نقاط منفی می رسد. این وقتی است که هنرمندی می خواهد تصویری از یک واقعیت زیبا، به وجود آورد که به واقعیت داشتن آن باور دارد اما آن را نمی شناسد و آن را مشاهده نکرده است. از باب مثال تصویر یا تندیس از فرشته، که ناچار است آن را به صورت شبیه انسان تصویر کند و... همان طور که عقاب بالدار، گاو بالدار، انسان بالدار و... در دوره هایی نشان دهنده ی فرشتگان بودند و در دوره هایی به الهه ها تبدیل شدند. هنرمند در این موارد از تصور موضوع ناتوان است تا بتواند آن ها را تصویر کند. زیرا که از قلم و تصورات

ذهنی خارج هستند. در مبحث «نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها» به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

۱- همان - آغاز مبحث «زیبایی چیست».

۲- بر خلاف اصطلاح رایج، تندیس مذکور «گوساله» نبود. این اصطلاح شبیه اصطلاح قصابان امروز است که گوشت گاو را بنام گوشت گوساله می فروشند.

مراد من در این مباحث طرفداری از دین نیست حتی در صدد داوری میان ادیان و مذاهب و ترجیح یکی به دیگری، نیز نیستم. می کوشم نکاتی را که گمان می کنم نیاز به توضیح دارند و دیگران از روی آن ها عبور کرده اند، توضیح دهم.

قرآن از جانب دیگر، برخی هنرهای یهودان را نعمتی می داند که خدا بر ایشان داده است: «کوه ها آهنگ نیایش و سُرایش داود را منعکس می کردند». (۱) مراد انعکاس معمولی نیست که درباره همگان صادق است. و: «مرغان هوا با او همنوا می شدند. به داود گفتیم زره های آهنینی را بساز، میان مقاوم بودن آن با منعطف بودنش، ملاحظات دقیق را در نظر بگیر». (۲) «سلیمان را با بهره برداری از مس مذاب (در گونه های مختلف) آشنا کردیم، هنرمندان چیره دست را در اختیار او گذاشتیم که برایش محراب ها و تمثال ها می ساختند».(۳)

آن گاه با به کارگیری لفظ «جفان» به معنی حوضچه ها و لفظ «جواب» معرّب «جوی آب» فارسی، می گوید: «آن هنرمندان برای آب (جاری داخل کاخ سلیمان) حوضچه هایی ساخته بودند (که آب از یکی به دیگری می رفت) مانند جوی بار. و همچنین (برای آشپز خانه در بار او) دیگ های بلند و ثابت همیشگی، درست کرده بودند».(۴)

ظاهراً آن دیگ ها بدون نقل و انتقال شسته می شده اند و این لازم گرفته در ته هر کدام از آن ها مجرائی برای تخلیه آب شستشو، باشد که موقتاً باز و سپس بسته می شده است. و نیز مانند آشپزخانه های بزرگ و مجهّز امروزی، زیر یا کنار دیگ ها کانال کوچکی برای بیرون رو آن آب وجود داشته است.

۱- پیامی و برداشتی از آیه های ۱۰ تا ۱۳ سوره سبا.

۲- پیامی و برداشتی از آیه ۴۴ سوره ی نمل.

۳- از آیه ۱۳ سوره ی سبا.

۴- از همان.

در عبارت دیگر در گزارشی است از اولین ملاقات ملکه سبا با سلیمان، می گوید: «کاخ سلیمان با سنگ های صیقل شده، سنگفرش شده بود، هنرمندان چیره دست آن ها را چنان صیقل داده بودند وقتی ملکه خواست قدم در آن تالار بگذارد گمان کرد آب است دامن را بالا کشید ساق هایش نمایان شد. به او گفتند: این آب نیست، سنگ های زیبای بلورین است. ملکه به حدی تحت تأثیر آن زیبایی ها قرار گرفت که گفت: خدای من، من به خود ستم کرده ام اینک با سلیمان، هم آئین می شوم».(۱)

هنر توراتی وقتی که روی نوار اصل «محبت» مسیحی به اروپا رفت و با هنر یونانی در هم آمیخت، سراسر اروپا را پر از آثار هنری کرد. همه آثار هنری قرون وسطی مولود این معجون سه عنصری است عنصر توراتی حتی در هنرهای سکولار نیز به نحوی حضور دارد. هنر اروپا از آغاز مسیحیت تا به امروز این چنین وام دار تورات است از آثار رافائل و مجسمه ی داود و...

روی گردانی رنسانس از هنر کلیسائی به دلیل بی هنری کلیسا نبود (که گاهی برخی از نویسندگان کم تجربه ما در این مورد اشتباه می کنند) این روی گردانی با انگیزه های مشخص رنسانس، برای شکستن انحصار هنر در محدوده ای بود که کلیسا تعیین می کرد، اولاً. در ثانی بر اساس شعار «برگشت به یونان و هنر یونان» بود که از نو اصطلاح «خدایان» و «الهه ها» را بر سر زبان ها آورد که هنوز هم در زبان و قلم برخی ها حضور دارد اصطلاحی که برای خارج کردن دین از عرصه زندگی، احیا می شد. همیشه روی گردانی با عنصری از رنجش و بیزاری همراه است، رنجش و بیزاری نیز در کمتر موردی از انتقام فارغ است. روی آوردن به هنر یونانی از این حس، خالی بود؟

برگشت به هنر یونانی و احیاء مجدد «خدایان» مرده و از بین رفته، عملاً چیزی بنام «حیاء» را که همیشه پایه ای از پایه های هنر کلیسائی بود، بر انداخت. سپس این حذف حیاء با شعار رئالیسم و واقعیت گرائی، مستدل می شد که بحثش گذشت. رئالیسم ویژه ای که تکیه گاهی غیر از توصیفات زیست شناسانه و بوم گرایانه، نداشت که بر اصل از پیش تعیین شده ی «انسان حیوان است» مبتنی می گشت. طوفانی که بر علیه انسان شناسی ناقص کلیسا و نیز کیهان شناسی ارسطوئی کلیسا و نیز استبداد کلیسا (بر محور اصولی که ربطی به مسیح نداشت) برخاسته بود که هم زندگی فردی و اجتماعی را و هم بطنی از دو بطن مغز مدرنیته را، دچار اختلال کرد.

۱- از همان آیه های سوره ی نمل.

بطن صنعت و تکنولوژی به طور طبیعی و مفید پیش رفت. اما بطن علوم انسانی - به ویژه هنر - ره آوردهای آن بطن را نیز آشفته کرد.

مسیحیت اروپا را فرا گرفت زیبایی و شکوه را در ساختمان کلیساها در هم آمیخت. کاخ زیبایی که به نام عیسی منادی ترک لذت بود و تارک دنیائی را تبلیغ می کرد، خود آزاری رهبانی را زیباترین مقام انسانی می دانست. ترک ازدواج به خاطر خدا، یا برای شباهت به عیسی که ازدواج نکرده بود، عادت اصیل شمرده می شد. طلاق را قیچی محبت دانسته و ممنوع کرده بود. دینی که بر اساس واقعیت خیر و شرّ - زیبایی و نازیبایی - بنا شده بود، در درون کلیساهای باشکوه، به بستر «ارجاع» افتاده و اینک همه زیبایی ها را موهوم و حس زیبا خواهی بشر را به سوی خدا ارجاع می دهد. حتی دو همسر که از همدیگر متنفر بودند ناچار بودند تا آخر عمر همدیگر را تحمل کنند. نیروی زیبا خواهی که نه مجرای صحیح مشروع، داشت و نه نامشروع، انباشته شد و به همراه دیگر عوامل اقتصادی و اجتماعی، منفجر گشت و بنام رنسانس در بستر کلیسا ستیزی، طوفانی را برپا کرد.

با این همه، برگشت به یونان و دیگر تکاپوها نتوانست جای خالی همان مسیحیت نا کارآمد را پر کند. با ظهور داروینیسم جریان به معبود داروین یعنی زیست شناسی توصیفی روی آورد که ویل دورانت می گوید: «تا هنگامی که زیست شناسی کاملاً به روان شناسی راه نیابد موضوع زیبا شناسی در جای شایسته خود نخواهد بود. در این میان فلسفه این امتیاز را دارد که به هر مسئله ای که علم از خوض در آن بیمناک باشد روی می آورد. آن جا که زیبایی بخواهد در جای حقیقت بنشیند و در میدان حکمت گوشه ای برای خود بجوید حتی استخوان های خشک الهیات نیز به لرزه در می آید».

منظورش کـدام الهیـات است؟ الهیات افلاطون با مُثل و ارباب انواعش؟ یا آن ارسـطوئیات پیش از مسـیحیت؟ روشن است که مراد او الهیـات کلاسـیک یونـان نیست که رنسـانس از آغاز روی به سوی آن نهاده و از نو احیاء می کرد که نتیجه مطلوب را نداد، دورانت آرزو می کند زیست شناسـی بر روان شناسـی مسـلط شود و از این دیدگاه به موضوع زیبا شناسـی نگریسته شود سپس نتیجه این جریان به فلسـفه های گوناگون که هر کدام به نوعی بر منطق ماتریالیسم بیکن استوار بود، هدیه شود تا زیبایی نیز بتواند در فلسفه جای مدرن خود را بیابد و استخوان های الهیات اسکولاستیک (مشرب مسیحی ارسطویی کلیسا) به لرزه در آید و «اصالت غریزه جنسی» مبنای زیبا شناسی گردد.

حق بـا دورانت است او به خوبی درک کرده بود که این فلسـفه هـای گونـاگون، به هر صورت توانسـته بودنـد برای هر سؤالی پاسـخی دست و پـا کننـد: در اقتصـاد، سـیاست، جـامعه شناسـی، روان شناسـی، روان شناسـی اجتمـاعی، با همه اختلافات شان تناقضات اساسـی شان نسـبت به همدیگر، زمینه را خالی نگذاشـته بودند. تنها موضوع و دانشی که جایش خالی مانده بود، زیبا شناسی بود.

و این خلاء در نظر افراد هوشمندی مانند دورانت خیلی مهم بود و هست گر چه دیگران به ویژه دین داران با هر الهیاتی که دارند، به اهمیت زیبایی توجه ندارند.

دورانت کاملاً درست فهمیده بود که تا تکلیف زیبایی روشن نشود، دیگر علوم انسانی یا بی فایده خواهند بود و یا باید کاربران آن ها از روی مجهولات زیادی با تسامح عبور کنند و به فایده های ناخالص از علوم انسانی راضی شوند که شدند. و چون با فروکش کردن احساسات توصیفگری پیشنهاد او مسکوت ماند، استخوان های الهیات به لرزه در نیامد و آن همه متون کلامی و فلسفی، پدید گشت و الهیات اسکولاستیک پذیرای اصلاحات از نوع دیگر گشت.

نمی توانیم از این واقعیت صرف نظر کنیم: امروز انسان متفکر در یافته است که به هر صورت، حقیقتی و واقعیتی در ادیان بوده و هست و (بر خلاف تصوری که در چند قرن پیش می رفت) دین چیز دور انداختنی نیست، بلکه یک ضرورت بزرگ حیاتی است. ظاهراً این بینش به اجماع جمعی جهانی نیز رسیده است. اما یک واقعیت دیگر نیز در این جا هست و آن مجهول ماندن «منشأ و انگیزاننده زیبا خواهی و زیبا گرائی در درون انسان» است. من هم مانند دورانت می گویم: تا هنگامی که «روح دوم در درون انسان» مورد توجه قرار نگیرد، روی کرد دین گرائی جهانی جدید، در دراز مدت سترون خواهد بود و محتمل است که ثمره های منفی بزرگی هم بدهد. زیرا «سیاست» نیز – به قول هگل – در اثر جبر اجتماعی در این جریان نوین، ساکت نمی نشیند و از آن بهره برداری خواهد کرد.

شامّه سیاست مداران حرفه ای قوی تر از آن است که این روی کرد جهانی را کوچک بشمارند یا اهمیت کمتری به آن بدهند. ممکن است این دین گرائی سر از جنگ گرائی در بیاورد. زیرا این رویکرد جهانی، گنگ و عوامانه است. دانشمندان علوم انسانی «دو شخصیته» شده اند با روحیه طبیعی شان دین دار می شوند، با روحیه علمی شان به سمت دیگر می روند. حتی آنان که درباره ی دین کتاب های فلسفی و کلامی می نویسند، طرفدار چیزی بنام دین هستند اما معمولاً از یک دین مشخص پی روی نمی کنند و نیز یک دین مشخص ارائه نمی دهند. و چنین روندی، بهتر به درد سیاست حرفه ای می خورد. این گونه کتاب ها خودشان به خوبی نشان می دهند که به کجا می روند. این دانشمندان در همه جوامع: از الهیات بحث می کنند لیکن سر منزل ایده آل شان، عرفان سرخپوسی است و در واقعیت عینی همه چیز به «کهانت» ختم می شود. خواه هایدگر باشد و خواه ویتگنشتاین دوم و خواه فلان استاد هندی، مصری، پاکستانی، ایرانی و لبنانی.

ارجـاع زیبـایی، منجرّ به ارتجـاع می شود: یا درباره ی این رویکرد نوین، وظیفه ی شـناختگرانه، عملی نشـده است، و یا اساساً مـاهیت آن از نظر فکر و انـدیشه، قابـل شـناخت نیست. که فقـط بایـد دربـاره ی آن «تـک ابزاری» کـار کرد. تک ابزاری بنام «تجربه دینی»، تجربه ای که از فردیت فرد تجربه گر، خارج نمی شود و قابل انتقال شـفاهی، و تعلیمی و اسـتدلالی به غیر، نمی باشد. نه علم است و نه تعلیم پذیر. در این صورت چه چیزی بهتر از عرفان سـرخپوستی و کهانت که اگر علمی و قابل شناخت علمی نیست، دستکم یک سری اصطلاحات و عملیات تخصصی مخصوص به خود را دارد. اگر ساده لوحانه ننگریم و یا دچار «خـود ارضـائی» نـاخود آگـاه و خود آگـاه، نشویم، می بینیم که «تجربه ی دینی» اگر واقعیت هم داشـته باشـد، نه تجربه علمی است و نه انـدیشه علمی، نویسـندگان کتاب های مـذکور که چیزی به نام «کلام جدیـد» راه انداخته اند در کسوت دانشـمندی کار غیر علمی می کنند، و در سیمای فیلسوف بر علیه عقلانیت فلسـفی کار می کنند و این را خودشان بهتر می دانند. اگر این سبـک و رونـد، علم و دانش است، کـاهن نـام آور غرب نوسـتر آدامـوس بزرگـترین دانشـمند، و کـاهن معروف عرب سـطیح بزرگترین عارف می شود که هر دو هم از غیب و هم از آینـده خبر می دادنـد. و تردیـدی نـداریم که ادیان از کهانت بیزارند. (۱)

۱- بحار، ج ۲ ص ۳۰۸: به امـام صادق (ع) گفتم: در منطقه ما مردی هست که بسا وقت، از غیب خبر می دهـد، محل اختفای اموال مسـروقه را نشان می دهد و امثال آن. گفت: هر کس به ساحر، کاهن، یا کذاب، رجوع کند و کار او را تصدیق کند، به دین خـدا کافر شده است. از لفظ «کذاب» که «قسـیم» است فهمیده می شود که ممکن است کاهن راست بگوید لیکن نباید به آن ارزش داده شود.

قصـد انتقاد از کسـی نـدارم سـعی می کنم ماهیت مسـئله را توضـیح دهم نیازمند اشاره به متون، کتاب ها و اسامی دانشـمندان بزرگ می شوم و به گمان خودم نتیجه می گیرم: اوضاع و شـرایط نشان می دهد که این بار نیز انسان به وادی دیگر می رود و روزی به خود خواهـد آمـد که عرفان سـرخپوستی یا هنـدی و یا... جز باز دارندگی چیزی به او نداده است زیرا این روند یک «ارتجاع» است ارتجاع به دوران بومی سرخپوستی یا به دوره ی زندگی هند باستان.

این گرایش، یـک چیز ناشـناخته ای نیست و به طور مکرر هر از گـاهی به سـراغ جامعه ها آمـده است. امروز در رونـد کنونی اش، به سـراغ جامعه جهانی (همه جوامع یک جا) آمـده است. زیرا در زمانی ظهور کرده که «جهانی شـدن» با تک چهار نعل، به سوی وحدت جامعه می رود. برای بهتر روشن شدن این موضوع، لازم است از ادبیات هگلیسم اسـتفاده شود: این رویکرد به هنـدوئیزم یـا سرخپوسـتان، نه «تز» جـامعه امروزی است و نه «سـنتزِ» تعاطی ها و تعاملات پیشـین آن، بلکه «آنتی تز» است برای پست مـدرنیسم، که با تز «توصـیفگری» در چالش است. خودش پایـدار نیست، تنها ویران کننده ای که بر «مدرنیته ی مبتنی بر توصـیفگری» در آویخته و آن را به پایـان می رسانـد. آن وقت است که پست مـدرنیسم به عنـوان سـنتز، خـودش را غیر از این حرکت جهانی دین گرائی هندویانه ، نشان خواهد داد.

همین رویکرد بود که چین و نیز هند را به آستانه استعمار کشانید و سپس فروکش کرد. زمینه ی پیروزی مسیحیان بر مسلمانان را در اسـپانیا، فراهم کرد، ایران را در قبال حمله چنگیز زمین گیر ساخت. تمدن های متعدد، سرخپوستان را از توسعه بازداشت و بر قرون وسطی مستولی شد و سنتزی بنام «رنسانس» را به وجود آورد. که اینک در پی سنتز دیگر است.

اگر ما اشتباه نکنیم و این «آنتی تز» - که سیمای کاملاً۔ آشنا در تاریخ دارد - را با «سنتز» این چالش، عوضی نگیریم، به روشنی می بینیم که آن چه این «شب آبستن» در سحرش خواهد زائید، نه آن است که سیاستمداران حرفه ای با چرخیدن به دور «جنگ آرماگدون» در انتظارش هستند، و نه تکامل یافته ی خود این دین گرائی نوین با جهت گیری هندوئیزم و سرخپوستگرای آن است، اگر آن چه خواهد آمد، یک دین باشد، دینی است که ما با عینک علوم انسانی، چیزی از ماهیت آن را نمی شناسیم. مگر به قول ماکس وبر در کنار همان سیاست مداران، به کار پیامبری بپردازیم.

هم اکنون کاملاً۔ روشن است که خود این رویکرد و حرکت، دچار تناقضی درونی است. پیروان هر دین از طرفی در آرزوی موعود دین خود هستند، و از طرفی همزمان با این آرزو در مسیر هندوئیزم (با بهانه تجربه ای دینی) می روند. آیا موعود همگان در قلب هندوئیزم است؟ اگر چنین است نه نیازی به «جنگ آرماگدون» هست و نه نیازی به «جنگ تمدن ها» و نه نیازی به «گفتگوی تمدن ها»ی غیر علمی وقت گیر، بلکه (در این صورت) ایجاب می کند همه ی ادیان محترمانه کنار گذاشته شوند و هندوئیزم دین واحد جهانی اعلام گردد، و یا مسأله به اختیار جبر تاریخ سپرده شود و این گونه طرح ها به سبد زیر میز ریخته شود. آیا انسان امروز با علم و دانشی که دارد به ویژه انسان عصر پست مدرنیسم، به زیر بار این ارتجاع به هندوئیزم کهن، خواهد رفت؟ که از هم اکنون درباره ی بحث ما همه ی زیبایی ها را به وجود خود خدا، بر گردانیم.

همان طور که ارجاع ویل دورانت نیز انسان را تا درجه حیوانی و اصالت غریزه جنسی به ارتجاع می برد. ارجاع همه ی زیبایی ها به غریزه جنسی توسط دورانت، به علمی بودن نزدیک تر است تا ارجاع همه زیبایی ها به زیبایی خدا. زیبایی ای که ما انسان ها می فهمیم، یک «نظم» است یک «تقارن» و یک «ترکیب» است، دستکم این سه از عناصر زیبایی هستند. در حالی که تقارن و ترکیب به وجود خدا راه ندارد. خدا از این زیبایی ها ندارد و این گونه زیبا نیست. اگر بناست این رویکرد نوین، در قرن ۲۱ به خدائی معتقد باشد با چنین روشی دقیقاً به سوی خدای موهوم، می رود و قرن ۲۱ با اوهام سازگار نخواهد بود. بنابراین اگر دین قرن ۲۱ علمی نباشد، رویکردی که می بینیم، نخواهد پائید و حاصل آن غیر از تأمین اهداف سیاست حرفه ای و جنگ، چیزی نخواهد بود.

ادیان به ویژه ادیان سامی، زیبایی و زیباها را از واقعیت شان خارج نکرده و کاری با ارجاع ندارند. خدا، خداست و اشیاء دیگر پدیده و مخلوق هستند، یا زیبا، و یا نازیبا، و یا با نسبتی میان آن دو هستند. در نظر این ادیان، زیبایی یک واقعیت «کیف»ی است و خدا کیفیت ندارد و خالق کیفیت است. هیچ رابطه ای میان زیبایی خدا با زیبایی مخلوق، وجود ندارد.

اسلام و زیبایی

در این مبحث سخن از رابطه آئین یهود و مسیحیت با زیبایی و هنر آمد، بیان قرآن را درباره ی زیبا خواهی و هنر گرائی داود و سلیمان دیدیم: که این دو ویژگی را برای آن دو، فضیلت می داند و منّت می گذارد که ما چنین نعمتی را به آن دو پادشاه پیامبر، دادیم. یک سوره در قرآن به محور «زیبایی انسان» آمده و انسان را «دارای زیباترین قوام» معرفی می کند. و با تعبیری ویژه، انسان را زیباترین موجود در میان همه موجودات، می داند. و بی درنگ زیبایی انسان را به زیبایی انسانیت، مشروط می کند. و فوراً تذکر می دهد که اگر این انسان زیبا منشأ عمل صالح نباشد، به نازیباترین موجود تبدیل می شود.

عمل صالح چیست؟ عمل صالح چیزی است که حیوان از پدید آوردن آن عاجز است. عمل صالح بر محور یکی از: خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق، خندانیدن و گریانیدن، می چرخد. و هیچ عمل صالحی نیست که خارج از این محورها باشد. و همین ها تمایزات انسان هستند که حیوان از ایجاد آن ها، ناتوان است. که باز می رسیم به «روح دوم» که در درون انسان هست.

سوره دیگر از قرآن که از نظر گستردگی از سوره های متوسط قرآن است، در «زیبایی شخص» بحث می کند. سوره یوسف زیبایی شخص، را از مزایا و نعمت ها می شمارد. به ویژه در نگاهی به حدیث هایی که در اطراف این سوره آمده اند، زیبایی شخص، یک نعمت بزرگ محسوب می شود. سوره یوسف در عین حال، زیبا گرائی قانونمند را با زیبا گرائی لیبرالیزه در گیر می کند آن را تمجید و این را نکوهش می کند. وقتی که زیبایی فقط از دریچه غریزه جنسی نگریسته شود، لیبرالیزه و قانون ستیز می شود. غریزه جنسی را هر دو دارند هم یوسف و هم زلیخا و هر دو تحت تاثیر آن قرار می گیرند (همّت به وهمّ بها لولا ان رأی برهان ربّه) اما یوسف به برهان خدای خود بصیر است.

این برهان چیست؟ آیا مراد از برهان، احترام به حلال و حرام است؟ در این صورت می گفت «احکام خدا» یا «حکم خدا». لابد مراد از برهان یک معنی متفاوت از حکم است.

برای دریافت معنی برهان در این سوره، بر می گردیم به شناخت خود زیبایی. اگر در شناخت و تعریف زیبایی هیچ چیزی را ندانیم، دستکم این قدر میدانیم که زیبا خواهی از تمایزات انسان است و در ردیف خانواده خواهی و جامعه خواهی، قرار می گیرد. هر کدام از این تمایزات باید دیگری را نقض نکند. هر سه در کنار هم در یک تعاطی و تعامل کاملاً سازگار، باشند. اگر زیبا خواهی بر علیه خانواده عمل کند، یک امتیاز انسان امتیاز دیگرش را از بین برده است. و همچنین اگر زیبایی بر علیه جامعه، عمل کند.

آن چه زلیخا پیشنهاد می کرد بر علیه «خانواده» بود و اگر یوسف به آن عمل می کرد در جهت براندازی «خانواده» بود.

و این است معنی برهان در بیان قرآن درباره ی زیبایی. یوسف زیبا خواه است بیش از دیگران به آن اهمیت قائل است. همان طور که پیشتر گفته شد و در آینده نیز خواهد آمد: انسان هر چه فهمیده تر به همان میزان نسبت به زیبایی درک کننده تر. لیکن او توجه دارد که اگر زیبایی خواهی، ناقض امتیاز دیگر انسان از حیوان باشد، دقیقاً کاری کرده است نازیبا و پلشت. در نتیجه زیبا خواهی به نازیبا خواهی تبدیل می گردد.

زیبا خواهی انسان و حقوق بشر

در وسط بحث از «اسلام و زیبایی» برهان بالا را در منشور حقوق بشر نیز، جستجو کنیم: در یکی از روزهای آخر شهریور یا اوایل مهر امسال (۱۳۸۴) تلویزیون از منابع امریکائی، اعلام کرد که از هر سه کودک که در آمریکا متولد می شوند، دو نفرشان نامشروع هستند و پدرشان را نخواهند شناخت. آماری که به سختی می توان آن را باور کرد. فرض کنیم رقم دو سوم، اغراق آمیز است اما دستکم در حد دو ششم که تردیدی نیست، و پای مال کردن برهان یعنی این.

خانم سندرا مکی از امریکا آمده بود تا درباره ی امور اجتماعی ایران تحقیقاتی را انجام دهد. او را از یک نهاد مسئول به من حواله کرده بودند. می گفت در برخی کشورهای دیگر از جمله عربستان نیز تحقیق اجتماعی کرده است. جریان گفتگو به حقوق بشر کشیده شد. گفتم: در تعریف شما آخرِ یک فرد بشر معلوم است اما اول آن، مجهول می باشد. بشر در دوره جنینی بشر نامیده می شود یا پس از تولد یا پیش از هر دو ؟- ؟- ؟.

گفت: فهمیدم می خواهی از آزادی سقط جنین در جامعه ما، انتقاد کنی.

گفتم: قصدم مطلب دیگر است که به نظرم خیلی مهم تر است، در جامعه شما سالانه تعداد کودکان نامشروع، سر از صدها هزار در می آورد. آیا این افراد حق ندارند که بدانند چه کسی آن ها را کاشته خوشبخت یا بد بخت شان کرده است؟ در حقوق بشر شما جای این «حق» خالی است. و بحث ما صرفاً حقوقی است و کاری با دین، ایران و امریکا نداریم.

در حقوق بشر، حقی بنام «هر کس حق دارد آن طور که می خواهد با غریزه جنسی خود رفتار کند»، به رسمیت شناخته شده، اما چنین حقی لزوماً و الزاماً از بین رفتن حقوق نسل های بعدی را ایجاب کرده است. تناقضی که نمی توان از روی آن عبور کرد.

باز مشاهده می کنیم که همه کاستی های اساسی مدرنیته، در علوم انسانی بوده نه در علوم تجربی. حتی اگر محیط زیست و اوزن، دچار اختلال خطرناک شده، به دلیل نارسائی علوم انسانی بوده است که نتوانسته علوم تجربی را هدایت کند. و برگشت همه کاستی ها و ناتوانی های علوم انسانی به دانش «انسان شناسی» است که از روح دوم انسان، غفلت یا بر اثر تعصبات (آن هم متأسفانه تعصبات علمی) از آن تغافل شده است.

از این دیـدگاه می بینیم مراد قرآن از برهان، چیزی عمیق تر از قانونمندی و اخلاق، است و قانون یا اخلاق، معلول آن هسـتند. که بایـد آن را در مرحله خیلی پیش از قـانون و اخلاـق، شـناسائی کرد. حتی مسـئله به مرحله پیش از زیبـا شناسـی نیز، مربوط است و باید در «انسان شناسی» ریشه یابی شود تا معلوم شود که ریشه این برهان به کانون روح دوم می رسد.

مراد از «رأی و بصـیرت» چیست؟ که یوسف به وسـیله آن می توانـد به برهان مذکور بصـیرت داشـته باشد. چرا انسان به چنین بصیرتی نایل شده و حیوان از آن بی بهره است؟ چه چیزی در درون جان انسان هست که این بصیرت از آن ناشی می شود؟

گـاهی در پاسـخ به این پرسـش گفته می شود: «آن چیز عبـارت است از عقل». بایـد پرسـید: پس چرا انسان های عاقل در این موضوع راه لیبرالیزه را می رونـد؟ عقـل ابزاری بیش نیست، ابزاری برای بر آوردن خواسـته هـای درونی انسـان، آن خواهنـده، چیست؟ یک خواهنـده در حیوان می شناسـیم بنام غریزه که بـدون نیاز به عقل، عمل می کنـد. آن غریزه در انسان نیز هست و بنـابر مـاهیت و طبیعت خود، نیـازی به عقـل نـدارد، بلکه عقـل را سـرکوب کرده و یـا به اسـتخدام خود در می آورد و در این صورت است که هم غریزه و هم عقل از ماهیت طبیعی خود خارج می شونـد، و خرد بر علیه خرد، عمل می کنـد که گرفتاری های اساسـی عصـر مدرنیته گواه عینی آن است. و بحث ما در عینیات و بر مبنای عینیات است نه بر مبنای پند و اندرز یا موعظه ی اخلاقی.

سلطه روح غریزی بر روح دوم، موجب می شود تعادل طبیعی در «کانون خواسته ها»، دچار اختلال گردد و خواسته ها بیشتر ماهیت غریزی پیدا کنند. در این صورت عقل نیز به بر آوردن همان خواسته های منفی خواهد پرداخت.

مطالعه در حیوان، و نیز بررسی انسان نرمال طبیعی، نشان می دهد که غریزه جنسی انسان بدون بهره کشی از عقل می تواند نقش خود را در طبیعت، کاملاً ایفا کند. به خدمت گرفتن عقل، غریزه را بشدت دچار زیاده طلبی و افزون خواهی غیر طبیعی، می کند که عقل بر علیه عقل کار می کند. خوشبختانه محافل علمی در پنج دهه اخیر به خوبی به این اصل توجه کرده است اما اذعان نمی کنند که در وجود انسان، یک خواهنده دیگر نیز وجود دارد که عقل را برای بر آوردن خواسته های همان خواهنده «و نیز برای هدایت غریزه» به انسان داده اند. موجود صرفاً غریزی هیچ نیازی به عقل و خرد، ندارد.

قرآن یوسف را زیبای خردمند معرّفی می کند که به آن خواهنده ی دوم، پاسخ مثبت می دهد زیرا به آن برهان بصیرت دارد. زلیخا را زیبای بی خرد معرّفی می کند که به آن خواهنده دوم اعتنا نمی کند یا توان اعتنا را از دست می دهد، آن را سرکوب و خرد را به استخدام غریزه می گیرد.

آرایش کرده خود را زیباتر می کند لیکن زیبایی ای که آن برهان را نقض می کند، درها را می بندد، سخنان تحریک آمیز می گوید: «هیت لک». این کارها رفتارهایی هستند که حیوان از آن ها عاجز است. زیرا عقل ندارد که از آن سوء استفاده کند.

از دیدگاه قرآن، انسان وقتی که خرد را نیز به همراه نیروی انگیزاننده غریزه، در خدمت غریزه بگیرد، ممکن است خطرناک تر از حیوان باشد. (۱) اما اگر پاسخ غریزه را مطابق خود غریزه بدهد و عقل را از اختیار آن خواهنده ی دوم نگیرد، برتر از فرشته می شود.

ارجاع و اسلام

گفته شد ادیان درباره ی زیبایی و زیبا خواهی، ارجاعی نیستند. نه همه زیبایی های اشیاء را در زیبایی خدا جمع می کنند، و نه همه زیبایی های اشیاء را در زیبایی شهوی جمع می کنند. هر زیبایی را به جای خود یک واقعیت می دانند و هر نازیبایی را نیز در جای خود یک واقعیت دیگر، می دانند. اگر منصفانه بنگریم فرقه های ارجاع گرا به صورت ریز و درشت از بیرون به درون ادیان وارد شده و خود را بر دین مربوطه تحمیل کرده اند.

در این میان دین میترائی و زردشتی را به حدی مخالف ارجاع می یابیم که به معنای «ارجاع ستیزی» می رسد. ستیزه ی دائمی نور و ظلمت، درگیری همیشگی یزدان و اهریمن، همان موضع درگیری خیر و شرّ است در اسلام. لیکن خیلی فرازتر و داغ تر که به هیچ وجه اندیشه ارجاع به آن راه نیافت، با این که در همسایگی تنگاتنگ با منبع تصوف یعنی هند و چین، قرار داشت.

زردتشیان در این اواخر تحت تأثیر صوفیان ایران، به نحوی به ارجاع متمایل می شوند. باید دو چیز را فراموش نکنیم: اول: چیزی بنام «گذر از هفت خوان» در فرهنگ میترائی و زردشتی وجود داشت. این اصل پی روان را تذکر می داد که جنگ نور و ظلمت در درون خود انسان نیز در جریان است و باید جان فَروَهَر را پاس بدارید تا هفت مرحله خطر را پشت سر بگذارید.(۲) تصوف پس از ورود به ایران این اصل (هفت خوان) را نیز در کنار آموزه های هندوئیزم به خدمت گرفت و نامش هفت مرحله سیر و سلوک با تعبیرات اسلامی گشت که در شعر مولوی هفت شهر نامیده شده:

۱- کالانعام بل هم اضلّ. آیه ۴۴ سوره فرقان.

۲- آقای یزدانی موبد یار آتشکده محله بیوک یزد، در شرح ساختمان آتشکده به من توضیح می داد که هفت خوان در معماری و نقشه ساختمان آتشکده نیز پیاده شده است.

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

دوم: پیش تر نیز اشاره شد که زبان فارسی، زبان رسمی تصوف گشت، با گسترش تصوف در ممالک اسلامی، از مرز چین تا مراکش، دومین زبان در ممالک اسلامی شد. صدر قونوی تائیه ابن فارض را در مصر به زبان فارسی تدریس می کرد.

زردتشیان امروزی تمایل دارند متون بزرگ ادبی و هنری صوفیان از قبیل: دیوان حافظ، دیوان خواجوی کرمانی، کتاب های متعدد عطار، مثنوی مولوی و... را و نیز گستره زبان پارسی را از اطراف خود، کنار نزنند و نوعی ارزش به آن ها بدهند. اما اگر من به جای آنان بودم از این تمایل پرهیز می کردم و دو واقعیت خیر و شرّ را دچار ارجاع نمی کردم.

گذشته از پایه ها و مبانی مشخص و اساسی که قرآن جهان بینی خود را بر آن ها بنیان می نهد، و صرف نظر از تأکیدی که این کتاب درباره واقعیت داشتن خیر و شرّ (هر دو) و واقعیت داشتن زیبایی اشیاء دارد، متون حدیثی و تشریعی قانون اسلام نیز بر این پایه استوار است. و هر محقق مشاهده می کند که میانه ای با ارجاع ندارد.

قرآن درباره ی یک زیبایی ویژه نیز سخن گفته است که بالاترین حد واقعیت گرائی در مسئله ی زیبایی را نشان می دهد: درباره منافع گوناگون دام داری به زیبایی آن در زندگی انسان نیز، توجه کرده و می گوید: «شبانگاهان که دام ها را به استراحت گاه می آورید و سحر گاهان که آن ها را (دوباره) رها می کنید، منظره ی زیبایی برای شما پدید می آید». (۱)

۱- پیامی از آیه ۶ سوره ی نحل «و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون».

بعد از ظهر به روستا رسیده بودم، روستائی در جلگه سر سبز در آذربایجان غربی، در وسط روستا میدان وسیعی بود که هفت راه به آن می پیوستند، کوچه های این روستاها به دلیل ارّابه های بزرگ «کَل کش» که عرض شان به ۵/۲ متر می رسد، وسیع و معمولاً ـ بیش از سه متر است آنان به گاو میش نر کل می گویند. سه کوچه در ضلع جنوبی میدان هر کدام با ۱۰ تا ۱۵ خانوار، بن بست هستند، راهی از گوشه جنوب غربی با عرض ۱۵ متر به روستاهای دیگر می رود، در مقابل آن راه دیگر از گوشه جنوب شرقی به باغات و مزارع می رود. در ضلع شرقی کوچه ای به عرض ۴ متر با ۱۰ خانوار، بن بست است، کوچه ای در زاویه شمال شرق باز به عرض ۴ متر، طولانی و بیشترین خانواده های ده را در خود جای داده که به باغات و مزارع منتهی می شود. در گوشه شمال غربی کوچه ای به عرض ۶ متر ۱۲ خانوار را در خود جای داده و در آخر روستا با کوچه شمال شرق به هم می رسند. خانه های زیاد دیگری نیز هستند که درشان به خود میدان باز می شود. مجموعاً حدود یک صد خانواده در آن زندگی می کنند.

آفتاب غروب می کرد، میدان بزرگ روستا آرام و ساکت بود، سکوتی که نشان می داد سر صبح همه مردم، پیر و جوان، زن و مرد، را به سوی باغات و مزارع گسیل داشته اینک در آن آرامش در انتظار استقبال و پذیرائی از آنهاست که بر گردند. سکوت در هم شکست دخترکی ترکه به دست ده - یازده برّه و بزغاله را از راه شماره پنج وارد میدان کرد. همزمان با او سر و کله پیرمردی با شش ماده گاو از راه شمال غربی پیدا شد. آن گاه پشت سر هم، مرد و زن و نوجوان، هر کدام دام هایی در پیش، یا کوله بار علف سبز بر دوش، یا سوار بر اسب با بسته ای از علف بر دوش اسب، وارد میدان شده و به یکی از کوچه های هفتگانه می رفتند. معمولاً جهت حرکت شان مخالف همدیگر بود. در آن هیاهوی در هم پیچیده، صدای خسته نباشی که به همدیگر می گفتند شنیده می شود. مش خاتون از باغ می آمد افسار یک قوچ نر را به دست داشت که معلوم بود حیوان را هر روز به باغ می برد و برای قلیه ی زمستان چاقش می کند. شوهرش حبیب گوسفندها را وارد میدان کرد.

کل ها «گاو میش های نر» که وارد میدان می شدند پدیده دیگری رخ می داد گوئی در آن هیاهوی درهم و برهم یک ماجرای جدّی رخ داده است، کلبانان با چوب کلفت در دست گاهی از پشت سر کل نر و گاهی به سرعت در پهلوی آن و گاهی در جلو آن با دستپاچگی، می رفتند که مبادا کل نر(۱) با مشاهده ی کل نر دیگر که احیاناً از کوچه دیگر وارد میدان می شود، به حمله در آید، بدیهی است تک او با پاتک طرف مقابل روبه رو خواهد شد، نه تنها خطر جدی برای خود کل ها بود، احتمال پای مال شدن گوسفند و برّه و بزغاله و گوساله، نیز بود. و حتی ممکن بود جان انسانی نیز در آن میان از بین برود. به گردنِ کلفت برخی از کل ها زنجیر کلفت درازی آویخته است که آن را از حمله باز دارد یا دستکم قابل کنترل کند.

۱- کل نر است. اما این اصطلاح خود آنان است که با آوردن لفظ «نر» مرادشان کلترین کل هاست.

این شور و هیجان، سر و صدای انسان ها، بع بع برّه و گوسفند، مامای گاوان و... سیمای زیبایی را در میدان به وجود آورده بود، گوئی همان نیست که ساعتی پیش سکونش هر دل زنده را غمگین می کرد. حیف که همه مردم و دام ها که از باغات و دشت بر می گشتند وارد میدان نمی شدند آنان که خانه هاشان در ورودی کوچه های چهار گانه بود به میدان نمی رسیدند.

فردا صبح باز در گوشه ای به نظاره میدان ایستادم، اگر در مغرب دیروز دام ها به عشق فرزند و مادری و به خاطر استراحت، در رسیدن شتاب داشتند و مردمان خسته به دلیل رضایت از کسب و کار روزانه و پیوستن به جمع خانواده و با روحیه شاد می آمدند، اینک در آن هوای صبح، دام ها با احساس آزاد شدن در هوس گیاه سبز مراتع، و مردان و زنان به عشق پرورانیدن و پرورش محصول، از کوچه های هفتگانه به میدان وارد می شوند و از راه دیگر خارج می شوند. باز همان منظره ی زیبا و پر از تحرکات حیاتی، در جهت عکس حرکت های منظره پیش، در جریان بود.

بیش از ۴۰ سال است هر وقت این آیه قرآن را می بینیم منظره مزبور در نظرم زنده می شود. عمق و گستره شگفتی، از معنی آیه برایم روشن می گردد.

در قرآن جمله ای یافت نمی شود که بگوید «خدا جمیل است»، یا نسبت زیبایی به خدا بدهد. زیرا خدا زیباست اما نه از سنخ زیبایی که بشر بتواند آن را درک کند. اسلام انسان را به خدا شناسی مکلف کرده است اما به هیچ وجه به «شناخت زیبایی خدا» مکلف نکرده است. اگر انسان در صدد شناخت زیبایی خدا باشد آن را همسنخ زیبایی های مخلوقات خواهد یافت. چون غیر از این راهی برای بشر نیست، چاره ای ندارد مگر این که او را به لعبتی زیبا تبدیل کند و با ادبیاتی که درباره ی معشوق غریزی جنسی، می سراید درباره ی خدا به سرایش بپردازد.

از نظر قرآن، هر چیزی که انسان بتوانـد آن را درک کنـد، پدیده است. خواه محسوس به حواس پنجگانه باشد و خواه با حس دیگر و نیروی درّاک دیگر، عقل و هر نیروی درک کننـده در وجود بشـر، خود پدیـده و مخلوق هسـتند و از درک ذات خـدا عاجزند مگر ابتدا او را به مخلوق تبدیل کنند سـپس درباره ی او به شـناخت بپردازند. انسان فقط می تواند (و باید) درک کند که خدا وجود دارد، جهان و اشیاء جهان را «ایجاد» کرده و آن را اداره می کند.

ارجاع منظره ی مـذکور در بالا و زیبایی آن به زیبایی خدا، کاملاً غیر منصـفانه است. غیر منصـفانه در حد ارجاع ویل دورانت که به نظر او آن منظره نیز به غریزه ی جنسی بر می گردد. هر دو در واقعیت گرا بودن و عدم آن، و در منصفانه و غیر منصفانه بودن، مساوی اند، و شاید ارجاع دورانت نسبت به آن، واقع گریانه است. و هر دو، سـرانجام به سـرایش ادبیات غریزی جنسی می رسند.

دورانت می فهمد و در می یابد که ادیان در مسئله زیبایی و در هر مسـئله دیگر، ارجاعی نیسـتند و به همین دلیل بر آن ها می شورد و در صـدد به لرزه در آوردن اسـتخوان های الهیات، بر می آیـد، که پیش تر دیـدیم. اما گروه ارجاعی مقابل او، ارجاع خودشـان را عین ادیـان و جـان مـایه اصـلی هر دین، می داننـد. اگر عملکرد و بیلاـن کـاری هر دو ارجـاع را در عینیت تـاریخ بنگریم آن دو را در نوبت تکراری، می بینیم که گـاهی این و گـاهی آن، به سـراغ ادیـان آمـده انـد، از ادیان دیرین تا آخرین ادیـان، در مقطعی از تمـدن مصـر و نیز در تمـدن بابـل کاهنانی بوده انـد که از غیب خبر می دادنـد. در عصـر سـلیمان کاهنان دیگری بوده انـد که با رابطه با موجودات نامرئی مثلاً جّن، گاه گاهی خبر از غیب می دادند، اما نتوانسـتند بفهمند سـلیمان که در آن اطاقـک بالاـی کـاخ ایسـتاده، مرده است، بـا این که روزهـایی از مرگ او گذشـته بـود. پس از عیسـی همیشه در میـان مسـیحیت کاهنانی مانند نوستر آداموس بوده اند. در میان عرب پیش از اسلام نیز کاهن نامدار سطیح و کاهنه ی معروف زرقاء را می بینیم.

در آخرین مبحث، یعنی «نگرش منفی سه دین بر برخی هنرها»، خواهـد آمـد که در ادیان نخستین، کهانت نیز به نوعی جایگاه و نقش داشته است به تدریج با توسعه جامعه بشری، از متن دین کنار رانده شده تا این که در سه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام) تاکیداً تحریم شده است.

از نظر علمی جاذبه و عامل موفقیت این گونه عرفان ها در این است که خـدا را برای بشـر، دست یافتنی، می کننـد. خـدا را در عین نامرئی بودن مرئی کرده و دست انسان را به دست خدا داده و فاصله وجودی خالق و مخلوق را از بین می برند و آن دو را همسنخ می کنند. همه چیز یکی می شود و همه زیبایی ها به زیبایی خود خدا برگشت داده می شود.

قبیله زن سالار «آگـاتیرس» که شـاخه ای از ساکاهـا بودنـد و همزمـان بـا داریوش هخـامنش و در جانب شـرقی رودخانه دنیپر زندگی می کردند، و یا قبیله ای بنام «آمازون» در زمان حمله اسـکندر به ایران، در شـمال شـرقی خزر می زیسـتند و زن سالار بودنـد، یـا فلاـن قبیله کوچک در خلال فلان جنگل، زمانی به طور مادر سالار زنـدگی می کردنـد، نمونه هایی از ارجاع ویل دورانتی هستند.

در این میـان عرفـان کاهنـان عرب در زمـان سـطیح و زرقـاء، یـک ویژگی دارد: بـا این که با یک جریان کمونیسم جنسـی که «سـفاح» نامیده می شد، همراه بود(۱) نه مبتنی بر ارجـاع همه زیبـایی هـا به غریزه جنسـی بود و نه مبتنی بر ارجاع هر زیبایی به زیبـایی خـدا. واقعیت گرائی در زیبا خواهی کاملاً در میان مردم عرب، محفوظ بود. زیبایی هر شـیی ء را مال خود آن شـیی ء می دانسـتند. اشـعار عرب جـاهلی حتی در شدیـدترین حـالت رؤیائی زیبایی را از معشوق به متعلقات او سـرایت می دهـد مثلاً (سگ لیلی را هم زیبا می بینـد)، اما نه بر عکس. یعنی چنین نیست که زیبایی های چیزهای دیگر را در معشوق جمع کند و از این رهگذر با عرفان کهانتی خود همه ی زیبایی ها را به خدا برگرداند.

می توان گفت عرب پیش از اسـلام از طریق زیبایی به سوی خـدا نمی رفت، زیبایی را صـنع و مخلوق خـدا می دانست که در اشعار پیشینیان عرب، مشهود است.

۱- عرب ها پیش از اسـلام (مانند مردم امروز سوئد) دو نوع روابط جنسی داشتند یکی را سفاح و دیگری را نکاح می نامیدند. اسلام سفاح را تحریم و نکاح را تشویق کرد. سفاح فاقد حقوق و عقد، بود.

بت هـای عرب که خـدایان کوچـک شان شـفیعان خـدای واحـد، و نیز هر کـدام سـمبل یک قوم و خانواده بودنـد، به صورت تندیس های سـنگی، چوبی، گلی، اما نازیبا ساخته می شد. نه به این معنی که خدای شان را نازیبا می دانستند، به این معنی که زیبایی مورد نظر و مورد درک بشـر را سـزاوار خدا ندانسـته و او را لعبت نمی دانسـتند. و چون اسلام در زمانی ظهور یافته که تاریـخ بر همه چیز مسـلط بود و از تحریفـات اساسـی جلوگیری می کرد. بنـابراین عرب پیش و بعـد از اسـلام می توانـد معیـار مطمئن تری برای بحث ما باشد. نمی توان انکار کرد که اسـلام نقاشـی و مجسمه سازی را خوش نمی دارد و حضور این دو را در مساجد اکیداً ممنوع کرده است. شاید فکر کنیم که چون اسلام با بت پرستی مبارزه کرده و در ویرانه های بت پرستی رشد یافته، با نقاشـی و مجسـمه سازی میانه خوبی ندارد. همان طور که دین موسی از مجسمه گوساله سامری دچار خطر شده بود و اگر اجل موسـی سر می رسید و به میان مردمش بر نمی گشت الوهیت گاو سامری قوی تر و محکم تر از گاو مصری و هندی می گشت.

لیکن برای رسـیدن به حقیقت این مطلب، ابتـدا باید مسـئله ی زیبایی را از مسأله هنر جدا کرد، خواه یک اثر هنری زیبا و خواه یک اثر هنری فارغ از زیبایی و اسـلام زیبایی را دوست دارد و به آن تشویق می کند. ولی نسـبت به هنر سخن دیگر، دارد. باز باید هنر را به دو بخش تقسیم کرد: نوع اول: هنر برای خلق یک اثر هنری یا یک اثر صرفاً هنری بدون عنصر زیبایی. نوع دوم: هنری که هم آغوش و در هم پیچیده با علم و صنعت باشد مانند معماری، پزشکی، باغداری، دام داری، به ویژه هنرهایی که با هوا و آب سـر و کار دارنـد. و در یک عبارت دیگر: هنر نوع دوم آن است که به هیـچ وجه از «علم» جـدا نباشد، به طوری که بتوان به آن هم اثر هنری گفت و هم اثر علمی. هم اثر هنری گفت و هم اثر صنعتی.

صنعت گر هنرمند، پزشک هنرمند، مهندس و معمار هنرمند، باغدار هنرمندی که با پیوند درختان، تنها نارنج را به انواع مرکبات تبدیل کرده، و... این نوع دوم تا جائی در اسلام تشویق شده که «قیمت هر کس هنر اوست».(۱)

اما نسبت به نوع اول - یعنی هنری که فارغ از علم و صنعت باشد خواه برای ایجاد یک اثر زیبا، یا یک اثر صرفاً هنری و بدون زیبایی - نظر اسلام باز آن را به دو بخش تقسیم می کند: تندیس و تصویر از حیوان و انسان. و تندیس و تصویر از چیزهای دیگر. بخش دوم حلال و جایز است. در بخش اول تندیس را تحریم کرده است و درباره تصویر مسامحاتی وجود دارد که موجب شده فقها نظرهای مختلف و متفاوت بدهند، اما اخیراً مشاهده می کنیم که فقهای سنّی و شیعی اجازه می دهند که از خودشان عکس برداری یا فیلم برداری شود.

درباره ی نگهداری تندیس های هنری نیز همان تسامح و تفاوت نظرها هست.(۲) یعنی با این که ایجاد و ساختن تندیس تحریم شده، در نگهداری آن تسامح دیده می شود.

تیتوس بورکهارت: می گوید: «هنرمند نو مسلمانی نزد عباس عموی پیامبر شکایت کرد که دیگر نمی تواند نقاشی (یا پیکر تراشی) کند. توصیه ی شیخ بزرگ به وی این بود که هنر خود را به ترسیم نقوش گیاهان و [یا] جانوران موهومی که در طبیعت وجود ندارند، مصروف دارد».(۳) او این سخن را از منابع مسلمانان سنی آورده است. لیکن می تواند با نظر شیعی نیز سازگار باشد که می بینیم انواع انیمیشن، در ممالک اسلامی رواج دارد. هم تولیدشان جایز دانسته شده و هم نگهداری شان. مگر شامل محرمات دیگر، باشد.

۱- علی (ع): قیمه المرء ما یحسنه. نهج البلاغه، کلمات قصار.

۲- شیخ مرتضی انصاری، مبحث «تصویر» از مکاسب محرمه.

۳- هنر مقدس ص ۱۵۳، ترجمه ستاری.

تسامح در نگهداری تندیس که در بالا مذکور شد، علاوه بر متون نظری، در عمل نیز دیده می شود. مجسمه ای از فردوسی و یک مجسمه ای سمبلیک (در میدان حرّ تهران) از امواج شدید انقلاب اسلامی در امان ماندند. و مهم تر این که تندیسی از محمد بن زکریای رازی و نیم تنه ای از سید حسن مدرس، پس از انقلاب در تهران نصب شده اند. تقریباً در اکثر شهرهای ایران تندیس هایی از اشخاص معین هست که همگی پس از انقلاب نصب شده اند. و تندیس های عروسکی در همه خانه ها هستند. البته این دو مورد اخیر را نمی توان به حساب فقهی فقیهان گذاشت.

با این روند می بینیم که مسئله هنر در اسلام به فروعات متعدد و اقسام مختلف تقسیم می شود. جهت های متعددی در آن در نظر گرفته می شود، خردورزی با احساسات هنری به نوعی در هم آمیخته می شوند و در این بین تعارضاتی پیش می آید. امّا زیبایی و زیبایی خواهی و یا هنر هم آغوش با علم و صنعت جایگاه بلندی در اسلام می یابد، زیبا کاران علمی و صنعتی، مقام رفیع می یابند که به جمع بودن صیغه «الخالقین» در قرآن می بالند «فتبارک اللّه احسن الخالقین». خدای قرآن وقتی این آفرین را به خود می گوید که از آفریدن زیباترین موجود و زیبا شناس ترین موجود، یعنی انسان، سخن می گوید. موجودی که زیست شناسی توصیفی، آن را تا حد حیوان تنزل می دهد و با پسوند «برتر» خود را معذور می دارد.

پیروان ادیان مختلف به ویژه مسلمانان و در میان شان به ویژه شیعیان، در اثر پافشاری به فیکسیسم و اصرار به خلق الساعه ای بودن آفرینش انسان، همه علوم انسانی را در اختیار توصیفگران گذاشته و خود را از طرفداران «توضیح و تبیین های غیر علمی درباره انسان» قلمداد کردند. مخالفت با اصل و اساس ترا نسفورمیسم و آفرینش تطوّری که اصل مسلّم علمی است، آنان را از عنوان علمیّت و دانش گرائی، خارج کرد. ادیان به خرافه و موهوم اندیشی متهم شدند در نتیجه زمام امور انسانی در دست روش و سبک توصیفی (که خود غیر علمی بود) قرار گرفت.

این که می گـویم «به ویژه شـیعیان»، برای این است که متون شـیعی در پیـدایش آدم به هیـچ وجه فیکسـیست نیست و در عین حال انسان را از نسل حیوان، نمی دانـد. توضـیح علمی زیبا و دلنشـین در اصل مسلّم تطوّر می دهد. در کنار شـجره تطوّر، (به قول بـاغ داران) پـاجوش زیبـایی را نشـان می دهـد که درخت جوان آدم و انسان است و انسان شاخه درخت کهن تطوّر، نمی باشد.

یهودیـانی از قبیل کعب الاحبار، تمیم داری، وهب بن منّبه و امثال شان، اصل فیکسـیسم را به درون اسـلام نفوذ دادنـد و از آن جـا بـه شـیعه نیز نفـوذ کرد. و شـگفت ایـن کـه ایـن گروه یهـودان تنهـا باورهـا و عقایـد خودشـان را بـه اسـلام وارد نکردنـد، موضوعاتی را به ذهن فردی و جمعی مسـلمانان نفوذ دادنـد که خودشان به آن ها باور نداشـتندماننـد حکومت سـلیمان بر کل جهان و ده ها موضوع دیگر در امور اجتماعی، تاریخی و تبیین های آفرینشی.

اسـلام، انسـان را نیازمنـد زیبایی و زیبا خواهی، می دانـد اما خـدا را نیازمنـد هیـچ چیزی نمی دانـد. خالق زیبایی، آفریننـده ی زیبـایی ها نیازی به آن ها نـدارد. خـدای اسـلام کاخ نشـین نیست، مسـجدها را ساده و بی پیرایه می خواهـد، تـذهیب مسـجد، محراب و قرآن را ممنوع کرده است.

فرق است میان «نفس کشی رهبانی» و قانونمندی درباره ی زیبا خواهی. در حیات انسانی غریزه با روح دوم که زیبا خواه است همراه می شود. از باب مثال، وقتی که انسان می خواهد به غریزه ی غذا پاسخ دهد، زیبایی رنگ غذا، ظرف غذا، برایش مهم است، غذا را که بیش از چند دقیقه در پیش رو نخواهد بود با برگ های جعفری آرایش می دهد درباره ی دیگر غریزه ها نیز چنین است.

رهبانیت در اصل در صدد مبارزه با غریزه جنسی است نه ترک زیبایی ها. لیکن به دلیل همراهی غریزه با روح دوم که زیبا خواه است، بی درنگ به ترک زیبایی، سرایت می کند و رهبانیت سر از ملامتیه در می آورد. همین طور کهانت هندوئی.

عنصر تحمل درد و رنج برای قرب به خدا، جان مایه ی رهبانیت است که در اسلام یکی از محرّمات می باشد و ارضاء غریزه جنسی یکی از واجبات است. درست است اسلام منشأ زیبا خواهی و منشأ غریزه جنسی را دو سر چشمه مستقل و جدا از هم می داند، اما به درهم تنیدگی این دو، در فعلیت خارجی توجه شایان دارد. سرکوبی غریزه جنسی در عینیت زندگی با سرکوبی زیبا خواهی، ملازم است و در نتیجه هر دو سرکوب شده و مسلک ملامتی گری، پدید می شود.

تیتوس بورکهارت: در «هنر مقدس» با این که هنر وارداتی هندوئیزم را به حساب اسلام می گذارد، لیکن به خوبی دریافته است که اسلام زیبا خواهی و هنر وارداتی را نیز به عقلانیت و واقعیتگرائی خود بر می گرداند، گاو بالدار و عقاب پلنگ وار آریائی، تخیلات سحرآمیز بابلی، تخیلات موهوم هندوئیزم و رهبانیت هندوئی و مسیحیت را، با عقلانیت و نظاممندی خردورزانه، اصلاح کرده است. با این که بورکهارت آن چه در میان مسلمانان می بیند همان را هنر اسلامی می نامد حتی آن بخش های آن که مورد امضای اسلام نظری، نیست. می گوید: «آن اشکال و صور به طور ضمنی، در حکم رجعت آگاهانه اسلام به نظام اولای اشیاء و امور، یعنی دین الفطره است. اسلام این عناصر کهن وش را جذب کرده به انتزاعی و کلی ترین نسخه متداول شان تبدیل و تأویل می نماید، یعنی به نوعی طراز و یک دست و هموار می کند و بدین طریق هر گونه خصیصه جادوئی و سحرانگیز را از آن ها می گیرد، و در مقابل بدان ها بصیرت عقلانی نوینی که تقریباً می توان گفت واجد ظرافتی روحانی است، می بخشد».(۱)

مرادش از «انتزاعی و کلی»، احترازی است که هنر در جامعه مسلمانان از رئالیسم دارد، و نیز از هلنسیم در پرداختن به پیکر و اندام های انسان، پرهیز می کند.

۱- همان، ص ۱۴۵.

شگفت است: اسلام انسان را موجود دو بعدی و دارای دو روح «غریزه و روح دوم» می داند، اما در عینیت زندگی آن دو را از هم تجزیه نمی کند، هیچکدام را فدای دیگری نمی کند، تنها به قانونمند کردن غرایز بر نخ عقلانیت، بسنده می کند. اما بینش های دیگر با این که انسان را یک موجود تک بعدی و تک روحی می دانند، همین روح تک، را تجزیه می کنند، رهبانیت مسیحی و بودیسم بر این تجزیه استوار است که غریزه کشی در آن ها یک اصل است. قرآن جدّی ترین کتاب دینی است و قاطع ترین منطق را دنبال می کند در عین حال به ظریف ترین عناصر زیبایی در فرازترین بینش واقع گرائی، می پردازد: «قاصرات الطّرْف» با تعبیری که مفهوم آن هم خیلی روشن و هم به حدی غیر قابل توضیح است که با بیان قلمی چند صفحه را لازم گرفته است و نویسنده در آخر ناچار است بگوید: فهم این معنی دریافتنی است نه یاد گرفتنی.

طَرْف، یعنی پلک چشم، اما نه در هر صورت، پلک در صورتی طرف نامیده می شود که در حال حرکت باشد. و نه آن حرکتی که برای بستن چشم است. آن حرکت سریع که فقط یک «آن» با پلک پائین تماس سریع داشته باشد و هرگز به معنی بستن نرسد.

قاصر در این تعبیر به معنی کوتاه نیست، به معنی - به اصطلاح - «جمع و جور بودن» است هم به معنی سرعت در تماس آنی است (آنی در آنی) و هم به معنی جمع و جور بودن. تا در همان تماس آنی نیز منظره ی «لب شتری» را به نمایش نگذارد. و نیز هنگامی که چشم باز است پلک ها طوری به هم نزدیک نباشند که دهانه صدف گوش ماهی را تداعی کند. و پلک طوری در زیر ابرو جمع گردد که چشم بر آمده ی قورباغه را تداعی نکند. وقتی که «قاصرات» با «طرف» همراه می شود باری از معنی «معصومانگی» و حیاء، را نیز می رساند. نه هر معصومانگی و حیاء، آن معصومانگی و حیاء که خود چاشنی دیگر می شود و آن زیبایی را در نفوذ به عمق جان زیبا خواه، دو چندان می کند.

من نمی خواهم آن چندین صـفحه را در این جا توضیح دهم و در آخر بگویم: در یافتنی است نه یاد گرفتنی. در همین جا می گویم دریـافتنی است. امـا بـدون اغراق می گویم: در این تعبیر دو کلمه ای، چنان زیبا شناسـی دقیق و عمیق نهفته است که در هیـچ اثر علمی و هنری یافت نمی شود. این ترکیب دو کلمه ای در سه سوره از قرآن آمده در هر کدام یک زیبایی دیگر را به دنبال دارد.(۱)

در این جـا به یـک اصـل مهم می رسـیم: این تعبیر دو کلمه ای، بـا همه ی بار معنائی عمیق در عین حال گسترده، و ریز بینی و ظرافت شناسـی در عین حال جمع میان زیبایی جسـمی با «زیبایی حرکت». باز در عین حال جمع میان زیبایی جسـمی و زیبایی حرکت بـا زیبـایی حیـائی «معصومـانگی و حیـاء ویژه»، توانسـته از عرصه ی واقعیت خـارج نشود. هیـچ کمکی از رؤیا پردازی شاعرانه و خیال گرائی، نگرفته است.(۲)

ممکن است یک هنرمنـد نقاش یا پیکر تراش شاهکاری را خلق کنـد بدون بهره برداری از رؤیا، اما در هنر بیان، هیچ هنرمندی قادر نیست بدون بهره گیری از خیال و واژه های مربوط به خیال، یک اثر معمولی را به وجود آورد تا چه رسد به شاهکار و تا چه رسـد به این تعبیر دو کلمه ای. اگر یـک مسـلمان همین تعبیر دو کلمه ای را دلیل الهی بودن قرآنش بدانـد، بایـد به او حق داد. که سـخن خدا خدای سـخن هاست. و آن چه در اسـلام هست، «ترک لذت» نیست، قانونمند کردن لذت خواهی است، و فرق رهبانیت با عقلانیت در این نکته است. آن چه که یک شاعر مسلمان می گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت تن، لذت ندانی

۱- سوره صافات، آیه ۴۸ - سوره ص، آیه ۵۲ - سوره الرحمان، آیه ۵۶.

۲- ۱۰.. یک تعبیر دو کلمه ای دیگر نیز در سوره ی واقعه هست: «عربا اترابا». و همچنین در سوره نبأ: «و کواعب اترابا».

با بینش اسلام فرق دارد و مصداق تجزیه است هم تجزیه لذت است و هم تجزیه خود انسان. اگر مصرف مواد الکلی یا مواد مخدر تحریم شده، تحریم یک لذت نیست، زیرا اسلام این عمل را ابتدا «ترک عقل» می داند که شخص مصرف کننده از مسئولیت خردورزی، آسوده می شود و سپس این آسودگی را نوعی لذت گمان می کند. لذت شناسی قرآن بر انسان شناسی ویژه قرآن، مبتنی است از دیدگاه اسلام، انسان غیر مسئول و فارغ از عقلانیت، انسان نیست تا التذاذ او موضوع لذت شناسی باشد. او بیمار است باید درد شناسی و درمان شناسی شود. و مصرف کم یا زیاد فرقی ندارد. زیرا به هر میزان که توهم لذت می کند به همان میزان حس مسئولیت را از دست داده است.

قانونمندی در امر زیبایی و زیبا خواهی و در امر لذت و لذت خواهی - چنان که بینش اسلام در هر امر دیگر نیز چنین است - اگر با ترک آن امر اشتباه شود، قهراً سر از «ارجاع» در می آورد. و چون معنی ارجاع «ناچیز دانستن زیبایی های واقعی و در صدد جلب زیبایی مرجع» است، شخص نیازمند می شود که زیبایی های واقعی را ابزار آن هدف رؤیائی کند و به جای ترک آن ها بشدت به آن ها بپردازد، آن چه در حقیقت ترک می شود «قانون» است نه لذت. که «شریعت فدای طریقت» می شود. همان طور که بزرگانی از جمله ملا صدرا گفته اند «المجاز قنطره الحقیقه» و همجنس گرائی را لازم دانسته اند.

امروز مـا نمی توانیم با تسامـح عوامانه، جامعه شـهر سـدوم را مردمانی مجرم بـدانیم که فرهنگ و رفتارشان بر هیـچ فلسـفه ای مبتنی نبود، همـان طور که زیبـایی همجنس گرائی در نظر جـامعه سوئـد، بر فلسـفه «انسان حیوان برتر است» و بر اصل «اصالت شهوت» مبتنی است، جامعه سدوم نیز بی حرف و سـخن، بی فلسـفه و بی توجیه، نبوده است. و دیگر روشن و مسلّم شده است که هیچ جامعه ای در تاریخ، بی فلسفه و بی حرف و بدون استدلال، نزیسته است.

ارجاع زیبایی ها، خواه مرجع آن خدا باشد و خواه (به قول ویل دورانت) شـهوت جنسـی باشد، سـرانجامش بنوعی به همجنس گرائی می رسـد. و ایـن علاـوه بر ملاحظـات و دقـت هـای نظری، تجربه ی عینی و عملی تاریـخ است. این «سـرانجام»، هر چه هست و به قول ریمون آرون ممکن است در جـامعه ای یـا در بینش یـک فرقه ای، یـک رفتار معصومانه، تلقّی شود.(۱) اما از دیدگاه قرآنِ مسـلمانان، بشدت نکوهش شده است که خطاب به مردم سدوم می گوید: «شما در میدان عمومی به عملی منکر مبـادرت می کنیـد که هیـچ موجودی در عالمی از عوالم به آن مبادرت نمی کنـد».(۲) در عـالم فیزیـک و جمادات، دو قطب همجنس یکدیگر را دفع می کنند، در جانداران از جنبندگان ریز تا بزرگترین حیوان، نیز چنین است.

۱- ۱ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص ۳۵۲، ترجمه پرهام.

۲- ۱ پیامی از آیه های ۲۸ و ۲۹ سوره ی عنکبوت.

ممکن است یک شخص سوئدی بگوید «انسان که جماد نیست و در حیوان بودن نیز حیوان برتر است». و این گرایش را به حساب همان برتر بودن بگذارد و دافعه را به جاذبه، تبدیل کند، نازیبا را زیبا ببیند. امّا لفظ «منکر» در قرآن یعنی آن چیزی که روح دوم از آن متنفر است، و در این مورد خاص معتقد است که روح غریزی نیز از آن تنفر دارد، و این منکر از دیدگاه هر دو روح انسان، منکر و نازیباست. بنابراین باز مسئله بر می گردد به «انسان شناسی»که اگر انسان آن است این یکی بیماری است و اگر انسان این است آن دیگری بیماری است. در نتیجه یا ارجاع زیبایی ها به یک مرجع واحد، درست است و یا عدم ارجاع آن ها.

در ادبیات قرآن، لفظ «منکر» در مقابل لفظ «معروف» قرار دارد. منکر در اصل رفتاری است که روح دوم انسان، آن را نازیبا دانسته و از آن نفرت داشته باشد. و معروف آن رفتاری است که روح دوم با آن دوست و آشنا است و آن را می خواهد و زیبا می داند. منکر یعنی نازیبا و پلشت، و معروف یعنی زیبای دلنشین. در این جا با لفظ منکر در سیاق «تعجب»، به مردم سدوم می گوید:

موجوداتی که درکی از زیبایی ندارند به این رفتار نازیبا، نمی گرایند، انسان زیبا شناس چرا به نازیبایی می گراید !؟! و دقیقاً نظر می دهد که چنین گرایشی انحراف و بیماری است که باید حیوانات از این که به آن دچار نمی شوند احساس خوشبختی کنند.

باز هم به خاطر سوئدی های گرامی که قانونمندترین جامعه موجود (در غیر از مسئله مذکور) هستند، حتی قانونمندی شان به سگ های شان نیز سرایت کرده است(۱) و این ویژگی شان را از نزدیک بررسی کرده ام. و نیز به خاطر آنان که اول زیبایی های واقعی را «مَجاز» می نامند، سپس آن مجاز را قنطره ی حقیقت، می دانند، از نو تکرار می کنم: من در مقام داوری و در صدد تعیین حق و باطل نیستم، کاری با درست و نادرست، غلط و صحیح، ندارم، حتی در این رساله در پی «حقیقت و حقایق» نمی باشم، یک بحث به محور «واقعیات علمی» را دنبال می کنم، بینش هر فرد و هر گروه، هر فرقه و هر دین و آئین، برایم محترم است. در این مبحث می کوشم ماهیت اسلام و اقتضاهای حتمی آن را درباره ی «زیبایی» توضیح دهم، سازگاری و عدم سازگاری آن را با «ارجاع» در زیبا شناسی، بررسی کنم. کاری که به حد امکان درباره ی میترائیزم نیز انجام دادم و یا درباه ی دیگر ادیان و دیگر بینش ها.

تنها در یک چیز به دنبال صحیح و ناصحیح هستم و دیگران را به داوری می طلبم و آن «تعریف صحیح از انسان» است که تعریف تک بعدی را نمی پذیریم و پیشنهاد تعریف دو بعدی را، می دهم، و همه ی این مباحث به محور زیبا شناسی به خاطر این است که گمشده ما را در «انسان شناسی» بهتر نشان می دهد و زمینه را برای آن پیشنهاد آماده می کند. همان طور که در مقدمه آورده ام.

بهشت

قرآنِ مسلمانان با منطق ویژه ی خود، ارجاع را حتی در عالم آخرت مورد نظر خود، بر نمی تابد. آن جا را نیز جهانی مادی جسمانی لیکن در افق بالائی از کمال، معرّفی می کند در حدی که چیز نازیبا با مصداق «شّر» در بهشت، نیست. در عین حال زیبایی آن نیز «زیبایی مطلق» نیست. مطلق فقط خداست و چون مطلق است قابل «رسیدن» نیست، نیل به وجود مطلق، برای موجودی که خود پدیده است، محال است. و سخن از حور و قصور، تخت و سریر، پرنیان و استبرق، نهر و جوی، درخت و گیاه، غذاها و نوشابه های گوناگون، و... بالاخره باز هم بالاخره همه چیز به «لذت» و «زیبایی» منتهی می شود. می توان گفت از دیدگاه قرآن، هدف از آفرینش، زیبایی است. اما نه زیبایی ارجاعی.

۱- ۱ وقتی که چراغ عبور پیاده قرمز می شود، سگ می ایستد تا چراغ سبز شود، آن گاه عبور می کند.

مطابق توضیحات قرآن و حدیث هایی که به محور آن وارد شده اند، در آن جا هیچ نیازی به قانونمندی نیست. زیرا جهانی است بدون «شرّ» و بدون نازیبایی. عالمی است مثبت و استعدادی برای بدی ها و بد خواهی ها، ندارد. بهشت در این جهت سخت بی استعداد است. آن «نسبیت تک بعدی»(۱) که دوست داران ارجاع، در این جهان، تصور می کنند، در این جا نیست در آن جا هست. در این جهان نور و ظلمت میترائیزم و خیر و شرّ از نظر اسلام، درگیری یزدان و اهریمن میترائیزم و مبارزه جبرئیل و ابلیس از نظر اسلام، دو قطب مخالف و متدافع اند که بنیان این جهان بر آن نهاده شده است.

انسان بهشتی هر چه بخواهد و هر رفتاری بکند آزاد است(۲) چیزی بنام قانون و قانونمندی در آن وجود ندارد. زیرا که نه بدی هست نه بدخواهی، نه نازیبایی هست و نه امکان انحراف و بیماری. یعنی آن چیزی که ارجاع لیبرالانه دنبال آن است در آن جاست نه در این دنیا. ارجاع لیبرالیزه مانند ارجاع الهیمند در صدد چیزی است که لازمه آن انکار قطب منفی این جهان است و یا دستکم نادیده گرفتن آن، و یا دستکم تر کوچک و بی اهمیت انگاشتن آن.

پیش تر سخن ویل دورانت را دیدیم که: «وقتی که احساس می کنیم که دیگری می خواهد همسرمان را از دستمان بگیرد، همسرمان در نظرمان زیباتر جلوه می کند، ای کاش ما را طوری آفریده بودند که همیشه چنین بودیم». بهشت از دیدگاه اسلام همین طور است که دورانت آرزو می کند. همسر انسان در آن جا همیشه برایش زیباست. اما نه به این دلیل که دیگری در صدد تصاحب آن است. آن جا چنین رقابتی وجود ندارد که گفته شد بهشت برای منفیات، سخت بی استعداد است. و به همین دلیل در آن جا چیزی بنام «عادت»(۳) نمی تواند یک زیبا را نازیبا کند و تکرار بهره مندی،(۴) زیبا خواهی انسان را کور نمی کند.

۱- رجوع شود به مبحث «نسبیت».

۲- و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین»، سوره زخرف، آیه ۷۱.

۳- رجوع کنید به مبحث «نسبیت».

۴- رجوع کنید به مبحث «نسبیت».

بـا این همه، جهـان بهشت فـارغ از «نسبیت» نیست. لـذت و زیبایی هست لیکن خود لـذت بردن و التـذاذ، زیبا خواهی و درک زیبایی، و همه ی مقولات از این قبیل، همگی «حرکت» هستند، حرکت از حالی به حالی، از وضعیتی به وضعیتی، حتی حرکت از مکانی به مکانی و... و حرکت بـدون نسبیت، معنائی ندارد. این دین که در آخر صف ادیان ایسـتاده، انسان را در آن جهان نیز در حال تکامل و سـیر به کمال، می بینـد. انسان می رود که مطلق شود اما هر چه برود هرگز به آن نخواهد رسـید. زیرا آن مطلق که قابل رسیدن باشد، مطلق نیست و عنوان مطلق را بیهوده به او داده اند.

در بستر این بحث، پاسـخ قرآن به طرفـداران ارجـاع (خواه ارجـاع غریزه منـد و خواه ارجـاع الهیمنـد)، یـک جمله است: «کان الانسان عجولا»، (۱) انسـان هستیـد و به دلیل عجله ی ماهوی تان، عجله می کنیـد آن چه در آن جهان است در این جهان می جوئیـد. و همین عجله است که جریان تاریـخ بشـر را گاهی به آن دیواره ی بستر و گاهی به این دیواره اش، کوبیده است. این عجله از عدم توجه به درهم تنیدگی آن «خواهنده اول» با «خواهنده دوم»، روح اول و دوم پدید می آید.

۱- سوره اسراء، آیه ۱۱.

خوشبختانه و متأسفانه

خوشبختانه امروز هیاهوی توصیفگری غیر علمی، فروکش کرده و جریان فرضیه سازی و تئوری بازی، به سر آمده است. دیگر جامعه بشری موش آزمایشگاهی دست اندرکاران علوم انسانی، نیست تا فرویدهای دیگر و اسپنسرهای جدید، روی آن به آزمایش بپردازند. اگوست کنت «دین مصنوعی» را و امیل دورکیم «جامعه مصنوعی» را نسخه دهد و به گلوگاه مغز جهان بریزد. ماکس وبر میان علم و دردهای بشر دیوار بکشد. اکنون جامعه انسانی از این بی رحمی های خشن، بر آسوده است. آسودگی ای که بهای گزافی برای آن پرداخته است. هشتاد سال حدود نصف جمعیت جهان یوغ نظام اجتماعی مارکسیسم را به گردن کشیده و نصف دیگر به دلیل سستی ارکان خانواده و عدم قانونمندی زیبایی خواهی، با همه امکانات مادی زندگی تنها آمار خودکشی ها را بالا برده است. علم به ضعف و ناتوانی علوم انسانی پی برده است. این خود نوعی رشد علمی است. زیرا از قدیم گفته اند: هر کس که بداند که نداند، از نیمه ی جهل خود به درآید.

خلاء به طبیعت راه ندارد. انسان نه تنها یک موجود طبیعی است گفته اند خلاصه ای از کل طبیعت است. خالی نمی ماند زمانی مغز و قلب خود را با ادیان آلوده به خرافات و کهانت ها، پر کرده بود، زمانی دیگر در معبد علوم انسانی به امید سعادت ایده آل، رؤیای رهائی انسان از غم و غصه را می دید. اینک از نو به سوی «دین» روی آورده است.

متأسفانه: این رویکرد پرشتاب، نه تنها بر بینش علمی استوار نیست حتی با حالتی از «پشت پا زدن به علوم» همراه است. دین گرائی فارغ از تبیین علمی و بیگانه از اصول علمی. آیا این گرایش فعل است یا انفعال، کنش است یا واکنش، گزینش خردورزانه است یا پناه آوردن مسکینانه در اثر سر خوردگی؟. ؟. ؟ در این گرایش کم نیستند افراد دانشمندی که دانش شان رو به سمتی می رود و روش دینی شان رو به سمت دیگر دارد. شخصیت جامعه (خواه به شخصیت آن معتقد باشیم و خواه آن را به عنوان فرض بگیریم) نیز مانند فردی از افراد دانشمند مذکور، دچار این تضاد خطرناک است، شخصیت علمی جامعه به سوئی می رود و شخصیت دینی آن به سوی دیگر.

عارف سرخپوست یا کاهن ارتفاعات هیمالیا پس از اتمام وردهای یومیه اش برخاسته درب کلبه خود را باز می کند انسان متکبر را می بیند که در پیش درگاه تارک دنیائی او زانوی التماس بر زمین زده و به گدائی دین، آمده است، متکبری که زمانی فضای بزرگ جهان برای تکبرش تنگ می نمود، سر خورده از علوم انسانی نام این گدائی ارتجاعی را «تجربه ی دینی» می گذارد، که مثلاً پس از آن که از تجربه ی علمی پوزوتیویسم خسته شده، اینک تجربه دیگری را هوس کرده است. کاهن در ظاهر می پذیرد، اما در باطن خویش هم برای او و هم برای خودش متأسف است زیرا که می داند، آبی برای تشنگی او ندارد و در آخر کار شرمنده خواهد شد.

این تضاد ماهوی دوگانگی در شخصیت فرد و جامعه، باز به صورت یک معمایی در آمده است که گشودن آن وظیفه علم است. انسان که برای گشودن معماهای خود غیر از علم ابزاری ندارد. پیروان ادیان، کلیسا، کنیسه، دیر، مسجد و معبد، که از این استقبال به شعف آمده اند، اگر معمای مذکور با بینش علمی حل نشود، شادی شان بیهوده است. نمی توان فرشته زورمند اندیشه و تفکر را برای همیشه در خیمه تنگ و فردی «کشف و شهود» زندانی کرد، گر چه نام آن با اصطلاح نوین «تجربه دینی» گذاشته شود. انسان موجود متفکر است فکر او ایجاد سئوال می کند، پرسشگری عین ماهیت انسان است. همین پرسشگری بود که ابتدا کلیسا و سپس دیگر معابد را از ارباب رجوع خالی کرد. ارباب رجوعی که بر اساس همان تجربه دینی، از قدیم الایام با دین رابطه داشتند.

و دین گرایی شان فعل بود نه انفعال، گزینش بود نه پناه آوردن در اثر سرخوردگی، حتی اگر بینش فروید و امثالش در پیدایش دین پذیرفته شود و «ترس» که خود انفعال است به عنوان «منشأ دین» فرض گردد، باز انفعال در پیش طبیعت، با انفعال و سرخوردگی از علوم انسانی که خود محصول دست بشر است، فرق اساسی دارد.

در پی یک سر پناه بودن و خانه ساختن را می توان در اصل، یک انفعال در قبال سرما و گرما و دیگر خطرها دانست. اما این یک انفعال و واکنشی است مثبت، و به دلیل مثبت بودنش خیزشگاه صنعت و علم، گشته است. ولی انفعال ناشی از سرخوردگی مصداق «شکست» و خرد شدن همت بشر و مصداق پشیمانی است. این انفعال نه تنها خاستگاه هیچ علمی نخواهد بود، قربانگاه همه علوم انسانی است که اگر علوم انسانی دیر بجنبد و از اصل «انسان حیوان است» برنگردد این جریان انفعالی ادامه خواهد داشت و فاجعه ای بزرگ تر از آن چه میان کلیسا و علوم انسانی گذشت، رخ خواهد داد.

کلیسا در مقابل علوم انسانی برخاسته از غرور علوم تجربی، به طور غیر منطقی ایستادگی کرد و بر آفرینش فیکسیسم آدم، متعصبانه اصرار ورزید و شکست خورد. اینک علوم انسانی در قبال دین گرائی و دین خواهی مردم، به طور غیر منطقی ایستادگی می کند و بر ترانسفورمیسم مطلق، متعصبانه اصرار می ورزد که شکست خواهد خورد و هم اکنون دارد می خورد. به ماجرای زیر توجه فرمائید که تلخیصی از یک خبر است:

«سایت بازتاب، ۵ مهر ۱۳۸۴، کد خبر ۲۹۵۱۰ به نقل از «گاردین»: جدال بر سر چگونگی آموزش «خلقت جهان» به کودکان، در آمریکا به دادگاه عالی کشیده شد. صحن دادگاه پنسیلوانیای امریکا به محل جدال «علم» و «مذهب» تبدیل شده است. عده ای از والـدین امریکـائی از تحرکـات تازه برخی افراد که «خلقت هوشـمندانه و منظم جهان» را تا حـدودی زیر سوال برده انـد، شکایت کرده انـد. بر مبنای طرح «آگاهانه و هوشـمند» حیات روی کره ی زمین، آن قدر پیچیده است که تنها از طریق تغییر و تحول تصادفی ژنتیکی قابل شرح نبوده و بنابراین، یک نیروی هدایت کننده حتماً در آن دخالت داشته است.

دادگاه تصـمیم گرفته که نحوه ی تدریس طرح مذکور را آزمایش کند تا روشن شود که ماهیت آن یک آموزش علمی است یا تبلیغ دین است که در صورت دوم ممنوع خواهد بود. در جلسات روز گذشـته ی دادگاه پنسـیلوانیا، موافقان این طرح عقیده داشـتند که «طرح هوشـمندانه» صـریحاً مشـخص نکرده است که این نیروی هدایتگر، چه ماهیتی دارد. بنابراین، هیچ ارتباطی با مـذهب نـدارد. مخالفان این نظریه، آن را باز توصـیفی از خلقت و عقیده ی مذهبی می دانند که خدا حیات کنونی را به همین شکـل کنـونی آن، چنـدین هزار سـال پیش به وجـود آورده است. در این موقعیت، فرصت خوبی برای سازمـان هـای سـکولار فراهم شده که به تخریب اعتبار علمی طرح هوشمندانه، بپردازند و اگر لازم شد آن را به دادگاه عالی نیز بکشانند.

نخستین مـدافعان این تئوری، مسؤلاـن مـدرسه ای در «دوور»بودنـد. معلمـان این مـدرسه گفته انـد: تئوری خلقت هوشـمندانه، توصـیفی برای منشأ حیات است (توصـیف است نه آموزه مـذهبی) که با نظریه داروین، متفاوت است. در این تئوری حرفی از کتاب مقدس و خدا به میان نیامده است...

وکیـل مـدافع این تئوری گفته است: این مساله به آزادی های آموزشـی برمی گردد و ارتباطی به تبلیغات مـذهبی نـدارد. طرح مـذکور در مـدارس به بچه هـا ارائه می شـود تـا ذهنی روشن و بـاز داشـته باشـند و به این ترتیب است که تـأثیر اصـلی آن در پیشرفت آموزش های علمی نمود خواهد یافت.

دانشـمندان سـکولار، از مدت ها پیش که این گونه مسائل با عنوان «محاکمه ی میمون» شناخته شده، برگ های برنده بسیاری برای خود جمع کرده اند. اما نتوانسته اند ذهن و فکر آمریکائیان را عوض کنند».

در این خبر و مـاجرا نکـات جـالبی وجود دارد: این بـار طرفـداران علم به «قانون» چسبیـده انـد که ترویـج دین در مـدارس را، خلاف آزادی های آموزشی می داند و آن را ممنوع کرده است. درست مانند کلیسای قرون وسطی که به قانون چسبیده بود و ره آورد علوم را ارتداد می دانست. آن وقت علم سعی می کرد که ثابت کند مرتد نیست این کلیسا است که زبان علم را نمی فهمـد. این بار مذهب می گوید که سـخنش صـرفاً مذهبی نیست یک توصـیف است مانند دیگر توصـیفات علم گرایانه و این علم سکولار است که زبان او را نمی فهمد.

طرفـداران «طرح هوشـمند»، آن طرح را «توصـیف» می نامنـد نه کاملاًـ علمی، زیرا با این که از رقم ۶۰۰۰ سال(۱) صرف نظر کرده و سـخنی از هزاران سال می گویند و با این که ظاهراً دست از فیکسیسم برداشته اند، یک توضیح علمی برای مبانی خود ندارند و به صورت کلی سخنی از هوشمند بودن و هدایتگر دانستن خلقت و حیات، می گویند.

۱- کلیسـا اعلام کرده بود که عمر جهان ۶۰۰۰ سال است. در «تبیین جهان و انسان» با عـدد و رقم هائی که قرآن می دهـد این ۶۰۰۰ سال را بیان کرده ام که هر هزار سال آن ۰۰۰/۰۰۰/۲۵۰/۱۸ سال است.

همـان طور که آن بـار علم توصـیفی بر باورهـای کلیسائی پیروز شـد، این بار نیز توصـیفات دین گرایانه بر علم توصـیفی چیره خواهـد شـد، همان طور که در آخر خبر به عـدم موفقیت علم سـکولار، تاکیـد شده است. و در متن خبر این موضوع نیز آمده است که: چون سکولارها در جلسه دادگاه حاضر نشدند دادگاه به نفع طرح مذکور حکم داده است.

عدم حضور سکولارها در دادگاه نشان از شک و تردید خودشان است.

زیرا در نظر آنـان اصـل «انسـان حیوان است» به زیر سؤال رفته است همـانطور که اصل «خلق الساعه ای» در دوره پیش، در نظر خود کلیسائیان، به زیر سؤال رفته بود. بلی به قول مثل فارسـی «قصاص به قیامت نمی ماند» علم توصیفی دقیقاً قصاص پس می دهـد. لیکن با این روش، نهضت نوین مذهب گرائی نیز به جائی نخواهد رسـید. زیرا انسان متفکر به توصـیف قانع نمی شود و باید علم تبیینی به او داده شود تا مساله برای بار سوم تکرار نشود.

به خیال خودم در «تبیین جهان و انسان» بینش اصـلی ادیان، به ویژه اسـلام را، با شرح مبانی علمی آن، توضیح داده ام و خلقت آدم را بـا ادله علمی از خود دین اسـلام، بیان کرده ام. و در این رساله نیز بر اساس تمایزات ذاتی انسان از حیوان، که مهمترین شان «زیبا خواهی» و «درک زیبایی» است به دنبال تکمیل آن نظریه هستم که البته فقط پیشنهاد است و دگم اندیشی را دوست ندارم، تنها دعوت به نگرش علمی بر پیشـنهاد خودم، می کنم. به امید این که این بار علم گرایان از اصـرار جازمانه خود دست بردارند و از اطلاق «ترانسفورمیسم مطلق» صرف نظر کنند. تنها از اطلاق آن، نه از اصل و اساس آن.

متأسفانه مشکل نهضت دین گرائی جدید، تنها توضیح علمی خلقت انسان نیست. سقوط آن به دامن مسکّن و مخدّر موقت، بنام عرفان های مختلف، مشکل بزرگتر است. چه فرق است میان آن دینی که به وسیله کاهنان کلان های اولیه تبیین می شد، با دین گرائی جدید که با عنوان «تجربه دینی» با توسل به عرفان سرخپوستی، تبیین می شود؟ گر چه دانشمندانی مانند ویتگنشتاین، هایدگر، هانری برگسن و... بهانه ای با عنوان «تجربه دینی» درست کرده اند که غیر از نامگذاری جدید، چیزی نیست، روزگاری این عرفان ها را سحر و جادو و رابطه با غیب کاهنان را امری فردی، غیر مفید برای جامعه و باز دارنده از علم و دانش دانستیم (که چنین هم هست)، کنار گذاشتیم، حتی محققی مانند پتروشفسکی راه و روند پیامبران بنی اسرائیل را نیز کهانت دانسته و تحقیر کرد و وجود عیسی را نیز افسانه دانست،(۱) که امثال پتروشفسکی زیادند، و امروز نام آن کهانت ها را عرفان گذاشته و از نو بر همه ی علوم انسانی، ترجیح می دهیم. وقتی که باورها و یافته های آنان جوان و قوی بود، نتوانست برای بشر سعادت آور باشد، اکنون که فرسوده شده و به وسیله علم، مضرات کهانت بیشتر روشن شده است، چه نفعی می تواند برای جامعه بشری بدهد.

افرادی مانند برتراند راسل، یا هانری برگسن، هایدگر، ویتگنشتاین و...، سخنی از عرفان به میان آوردند، گمان می کردند که در موضوعی بحث می کنند که در حد بحث از توتم و تابو، است و می تواند در آن حد ارزش داشته باشد. وگرنه کسی مثل راسل که دین را مردود می داند و در وجود خدا نیز در شک است نمی تواند در حد کهانت نیز به عرفان اهمیت دهد. اما به دلیل نارسائی علوم انسانی، این گونه سخنان آنان، گسترش یافت و اینک نهضت دینی جدید را به سوی خود می کشاند.

۱- پترشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز.

عرفان سرخپوستی به آئین سرخپوستان مبتنی است و عرفان بودائی به دین بودائی. گروهی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی، اصل همه ی این آئین ها و ادیان را نمی پذیرفتند (و نمی پذیرند) اما به عرفان آن ها اهمیت می دادند و می دهند. زیرا آنان بدون این که ارزش اجتماعی یا کاربرد تربیتی به آن بدهند، تنها به عنوان بعدی از ابعاد انسان، به آن می پرداختند، و آن را به عنوان مساله ای از مسائل فرعی انسان شناسی، مطرح می کردند، توانائی کاهن ها در ابراز اعمال خارق عادت، که گاهی از غیب هم خبر می دهند، موضوع بحث شان بود که پیشاپیش آن را محکوم کرده و فاقد کاربرد مفید در زندگی فردی و اجتماعی، می دانستند. کهانت کاهنان را یکی از ویژگی های جامعه عقب مانده و باز دارنده از اندیشه و علم و ضد سعادت می دانستند. اما سپس به تدریج در اثر ناکامی علوم انسانی در بر آوردن نیازهای بشر، کهانت با نام زیبای عرفان نه به عنوان یک مساله از مسائل انسان شناسی، بل که به عنوان «متمم و ترمیم کننده علوم انسانی» به کار گرفته شد. متممی که با ماهیت علمی هر علم، در تضاد است.

رویکرد نهضت جدید دین گرائی به کهانت، عامل دیگر نیز دارد و آن عبارت است از روح لیبرالیستی جامعه جهانی. زیرا استعداد کهانت در انسان، استعدادی است که با هر فلسفه و دین، سازگار است. فردی که دارای این استعداد است اگر بی دین و باصطلاح ملحد هم باشد می تواند کارهای خارق عادت بکند. کاهنان عرب جاهلی، کاهنان سرخپوست، کاهنان هندوئی و بودائی، کاهنان مسیحی (مانند نوستر آداموس یهودی تبار) کاهنان مسلمان، و نیز کاهنانی که به هیچ دینی پای بند نبوده اند، همگی توان فعل خارق عادت را داشتند و دارند و همگی دارای روح لیبرالیسم دینی می باشند. انسان پرسشگر قرن ۲۱، اگر در کوتاه مدت به چنین درون گرائی فردی که صحیح و ناصحیح بودن آن، معیار ندارد و قابل تشخیص علمی نیست، راضی شود، در دراز مدت چنین رضایتی برایش سخت دشوار خواهد بود.

شاید یکی از عوامل نسخه ی «درگیری تمدن ها» که آقای هانتینگتن یهودی آن را ارائه می دهد، نجات دادن مسیحیت از چنین روند لیبرالانه، باشد، تا در اثر درگیری رگ تعصبش تحریک شود و از هم پاشیده نشود. اگر ادیان دیگر نیز چنین غمخوارانی داشتند هم اکنون جهان در آتش جنگ جهانی شدید می سوخت. پس بهتر نیست با الهام از هگل تکلیف بسیاری از مسائل به دست جریان تاریخ سپرده شود؟

نمی توان این واقعیت را نادیده گرفت که رویکرد جهانی به دین، دین را «مساله اول بشر» خواهد کرد. مساله ای که سرنوشت اقتصاد را نیز تحت تاثیر قرار خواهد داد. گروهی می اندیشند که می شود با حذف ویژگی های هر دین و حفظ مشترکات شان، یک دین نسبتا واحد برای دهکده جهانی، تامین کرد. ولی چنین ایده ای شبیه دین پیشنهادی اگوست کنت و جامعه سندیکائی امیل دورکیم است. دیگر نمی توان به «دین مصنوعی» و «جامعه مصنوعی» اندیشید. اگر یک روی سکه ماکس وبر، جدائی میان علم و زندگی است، روی دیگر آن کاملا صحیح است که علم نه می تواند دین بسازد، و نه می تواند نسخه ای برای پدید آوردن یک جامعه مصنوعی، بدهد. همانطور که علم نمی تواند یک کهکشان دیگر بیافریند و بر کهکشان های جهان بیفزاید. ادیان کهکشان هائی هستند که با اراده های فردی و انجمنی، نه به وجود می آیند و نه از بین می روند، بدوی ترین آئین می تواند دین باشد ماندگار هم شود، مانند آئین سرخپوستان. اما نوترین دین مصنوعی، نمی تواند دین باشد و

ماهیت دینی پیدا کند که نمونه اش دین مصنوعی مانی و بهائیت است.

اینجاست که باز می رسیم به «منشأ دین خواهی» در درون جان انسان، که دین خواهی درست مانند زیبا خواهی به مرحله پیش از آگاهی مربوط می شود. خاستگاه اصلی دین و جامعه، درون جان بشر است نه اندیشه های ارادی فردی افراد. رابطه انسان با دین، شبیه رابطه او با هوا و اکسیژن است. علم و دانش تنها می تواند میان هوای این محیط و آن محیط، داوری کند و به گزینش ها کمک نماید. تبلیغ یک دین و ترویج آن، کاملا یک امر ممکن و واقعیت است. اما ایجاد یک دین، توهم ایده آلیستی است گر چه اگوست کنت بنیانگذار منطق پوزوتیویسم باشد.

طرح هانتینگتن همان بینش نیچه است در جهت نتایج مخالف آن، به جای «سوپرمن»، «سوپر ناسیونال، سوپر جامعه» گذاشته است و «جامعه زورمند» را در جای «انسان برتر» قرار داده است، در آن، به نوعی انسان متعالی از جنگ متولد می شود. و در این، انسان خون ریز که فقط به خاطر اقتصاد خون می ریزد. در آن (به قول خود نیچه) انسان اهورائی با گلّه ای از بشرهای اهریمنی می جنگد. در این، گلّه بشرهای اهریمنی با جامعه دیگر می جنگد خواه آن جامعه دیگر، اهورائی باشد و خواه اهریمنی.

اگر انسان قرن ۲۱ چنین جنگی را بکند، باز از خود خواهد پرسید: این جنگ صحیح بوده یا ناصحیح. و تنها به شیرینی پیروزی قانع نخواهد شد و همین پرسش، از نو به نسخه ای دیگر نیازمند است خواه پیچنده آن از سنخ هانتینگتن باشد و خواه از سنخ نیچه و یا از سنخ دیگر. انسان در دهکده جهانی نمی تواند جنگ به راه اندازد آن گاه در توصیف پیروزی های خود، ادیسه و ایلیاد بسراید. زیرا این دهکده اگر هر مثبت و منفی را بپذیرد، چیزی بنام نژاد گرائی را نخواهد پذیرفت. زیرا در آن صورت دهکده نمی شود.

بـا مختصـر توجه روشن می شود که ارائه چنین طرحی، مولود به بن بست رسـیدن علوم انسانی است. که به جای باز کردن این بن بست به وسـیله طرح علمی، انسان پیشـرفته نسخه درندگی می دهد، باید دید شکستگی اساسی در کجای علوم انسانی بوده که این گـونه به بن بست رسـیده است، یـک تجدیـدنظر و دوبـاره نگری در «تعریـف انسـان» و توجه به امکـان «روح دوم» در انسـان، می توانـد علوم انسانی را در بستر صـحیح به راه انـدازد. اگر جامعه جهانی بـدون دوباره نگری فوق، با این رونـد پیش برود که کـاری از علوم انسـانی سـاخته نیست، طرح هـانتینگتن نه به عنوان یک طرح بل که به عنوان یک پیش بینی علمی، به واقعیت نزدیـک تر است تـا طرح گفتگوی تمـدن ها. یعنی به راستی بایـد زنگ خطر به صـدا درآیـد و انسان را از چنین پیش آمد زشتی، انذار دهد.

گفتگوی تمـدن هـا یک پروژه است از سـنخ همان مصـنوعی ها که در بالا بیان شـد. در حالی که مشـکل به عرصه اراده های فردی و انجمنی مربوط نیست، یا باید مساله را در فاز هگلیسم به تاریخ سپرد که جریان جامعه جهانی با روند طبیعی خود پیش برود و «هر چه پیش آید خوش آید»، یا راه حل و راه اصلاح غیر از بازنگری در علوم انسانی، وجود ندارد.

طرح اول پنـاه بردن به خشونت طبیعت، است و طرح دوم صـرفاً یـک موعظه ریش سـفیدانه. و انسـان قرن ۲۱ بـه چیزی غیر از تبیین علمی، قانع نخواهد شد. دینی بر دهکده جهانی حاکم خواهد شد که به تبیینات صحیح علوم انسانی مجهز باشد. همراه با دو علم دیگر: کیهان شناسی صحیح و رهائی از اطلاق ترانسفورمیسم مطلق، درباره پیدایش انسان.

در یک نگاه منصفانه، اگر به طرح هانتینگتن، به عنوان یک پیش بینی علمی، نگریسته شود نه یک طرح و پروژه، می بینیم که همه ادیان نیز چنین جنگی را پیش بینی کرده اند، سوشـیانس موعود میترائیزم و زردشتی، موعود ویشنوکر شنای هندی، پادشاه موعود یهود، بازگشت دوباره ی عیسـی موعود مسـیحیت، موعود اسلام، همگی همراه با جنگی بزرگ، پیشگوئی شده اند. اما اگر او بیاید و سرنوشت دهکده را در اختیار بگیرد، کاری نخواهد داشت مگر تصحیح علوم انسانی.

کسانی در میان پی روان همه ادیان مذکور، هستند که واقع گراتر می اندیشند و مساله ی موعود را از عرصه ی اندیشه مطلق گرای فلسفی و بینش انزوا گرای سرخپوستی و کهانتی، خارج کرده و آن را در عرصه ی واقعیات در مدّ نظر قرار می دهند. اینان عقیده دارند موعود وقتی خواهد آمد که زمینه های علمی (خواه توان علمی و خواه خلاء علمی) آماده باشد. بشر در علوم انسانی به جائی برسد که بفهمد در همان علوم خلاءها و اشتباهات فاحش دارد و علم صرفاً بشری برای بشر کافی نیست و از چسبیدن به دامن علوم انسانی صرفاً بشری، مأیوس شود.

اما این سخن از دو عنصر تشکیل شده: داشتن علوم انسانی و شناختن ناتوانی و خلاء آن.

اینک وظیفه ی منتظران (در همه ادیان) چیست؟ آیا افزودن بر ناتوانی علوم و بر عرض و طول مغاک خلاء، یا کوشیدن برای حل مشکل و دستکم کاستن از ناتوانی ها ؟ - ؟ بدیهی است نادانی از قدیم و از عصر کلان های اولیه، بوده، و اگر توسعه نادانی موجب آمدن موعود بود می بایست او در همان کلان های اولیه می آمد. پس باید به تکمیل و ترمیم دانائی ها پرداخت. حتی همان «یاس» نیز به وسیله همین دانائی ها، حاصل خواهد شد.

معمای زیبا خواهی انسان و کلید آن

معمای زیبا خواهی انسان و کلید آن

کتـاب ها و متون مربوط به علوم انسانی (از فلسـفه تا روان شناسـی و از روان شناسـی تا بوم نگاری) را تا جائی که در دسترس داشـتم یا می توانسـتم به آن ها دست یابم، بررسی کردم، متنی که بیش از همه به «معمّا»ی مورد بحث ما نزدیک شده و آن را لمس کرده و در صدد معرّفی کلید آن آمده باشد، کتاب «دو سر چشمه اخلاق و دین» هانری برگسن را یافتم.

حتی نـام این کتـاب نیز برای فرضـیه پیشـنهادی من، بس مهم و کار ساز است. لفظ «دو» همان چیزی است که من به دنبال آن هسـتم. کلمه ای است که نمی توانیم آن را دربـاره ی انواع حیوان به کـار بریم. حیوان و مـاهیت درونی و نهـاد سویـدائی آن، یـک مـاهیت «واحـد» است، دوگـانگی به آن راه نـدارد، هرگز نمی تـوانیم نوعی از انواع حیوان را دارای «دوگـانگی درونی» بدانیم. به ویژه ترکیب لفظ «دو» با «سر چشمه» بیش از حد برای من زیبا و شعف آور است.

برگسن کاملاً به معما نزدیک شـده، و به درون آن نفوذ کرده، درهم پیچیدگی گره را نیز دقیقا به طرز کاملا صـحیح بررسـی کرده، متأسفانه از یافتن و ارائه کلید آن باز مانده است.

او در جسـتجوی ریشه هـای اخلاـق در کـانون جـان انسـان است. می خواهـد چیزی بنام «منشأ اخلاق» در وجود انسان، یافته و معرفی کنـد. معتقـد است محققـان و اهل انـدیشه و علم، پیش از او همگی بی راهه رفته انـد، می گویـد: «باری ماجراها بـدین منوال گذشـته اند بی ژرف نگری». (۱) بـاز این جمله او برای من اهمیت و ارزش ویژه دارد زیرا گفتـار او را بهـانه کرده و می گویم: او نیز با همه ی گام های بلندی که در این مساله برداشـته دوگانگی را در وجود انسان بسـیار زیبا و علمی توضیح داده، متأسفانه در آخر کار تختخوابش را در کنار علمای پیش از خود قرار داده و آرمیده است.

۱- هانری برگسن، دو سرچشمه ی اخلاق و دین، ترجمه حبیبی، ص ۲۳

افسوس که هیبت غول آسای «ترانسفورم مطلق» او را نیز سخت تحت تاثیر قرار داده است که نتوانسته «اطلاق» آن، را بشکند و قیدی بر آن بزند، کمی این لوله تنگ را گشاد ببیند. با خود می گویم: اطلاق ستیزی علوم انسانی در قرون اخیر گوش فلک را کر کرده است پس چرا همگان وقتی که به این اطلاق می رسند اطلاق گرا می شوند!؟! چرا در همه جا از اطلاق گرائی قرون پیشین، توبه کرده اند وقتی که به این یکی می رسند، از توبه شان توبه می کنند.

در عرصه ی علوم انسانی شگفت ترین مساله این است که هیچ تردیدی به خود راه نمی دهیم که ممکن است در همان جریان تکاملی حیات، در همان تشبیک شبکه ی حیات، در کنار شجره ی تطوّر، یک جوانه ی «به قول باغداران) پاجوش، روئیده باشد. گوئی جریان حیات و طبیعت سوگند خورده اند که از یک لوله تنگ معیّن، خارج نشوند. در حالی که خود پیدایش حیات، دلیل بزرگ عدم لوله کشی طبیعت است. کدام اصل علمی، فرمول علمی، قانون علمی، از امکان چنین پاجوش، منع می کند و به ناممکن بودن آن حکم می کند؟

نه تطوّر سوگند خورده که در یک لوله تنگ محدود باشد و نه جریان فعالیت حیاتی طبیعت، همیشه ممکن است یک موجود جدید و یک جاندار جدید به وجود آید. به خبر زیر توجه فرمائید:

هفته نامه ی ۱۹ دی پنجشنبه ۲۸ دی ماه سال ۱۳۸۴: پژوهشگران ژاپنی وابسته به دانشگاه «تسوکویا» یک موجود عجیب ریز آبزی پیدا کرده اند که نیمی از آن گیاه و نیمی دیگر از آن حیوان است. روزنامه «نیهون کیزای» در این باره نوشت: «این موجود ریز آبی که حدود ۲۰ مایکرومتر درازا دارد در سواحل دریا در استان والایاما در جنوب غربی ژاپن پیدا شده است. بخشی از این موجود دو زیست تک سلّولی، همانند حیوان ها از راه دهان علف دریایی می خورد و بخش دیگر آن همانند گیاهان از راه جذب نور زیست می کند».

برگسن در جستجوی «منشأ اخلاق» در وجود انسان، به سراغ «منشأ جامعه در وجود انسان» می رود، انسان را دو کانونه می کند: «من فردی» و «من اجتماعی». زیباتر این که به «کشاکش» میان این دو «من» نیز توجه شایان کرده مسائل مهمی را در این مسیر شناسائی کرده و خواننده را هدایت علمی می کند. و جالب تر از آن، «پشیمانی» را که ویژه انسان است و حیوان از این احساس بهره ای ندارد، در جایگاه علمی سزاوار، قرار می دهد، این دو اصل مهم را بر اساس دوگانگی درون انسان، و بر مبنای «من فردی» و «من اجتماعی» شرح داده و به خوبی از عهده ی آن بر می آید.

او رابطه ی «تکلیف» با انسان را دنبال می کند ریشه و منشأ آن را نیز در درون انسان، می بیند و شرح می دهد. که باز کاری است علمی و زیبا. برگسن در مساله تکلیف کار بزرگی کرده است نتیجه می گیرد که رابطه انسان با تکلیف، رابطه ی «اعتباری» و قرار دادی محض، نیست این درون خود فرد است که تکلیف خواه است. اگر برخی تکالیف ماهیت کاملاـ قرار دادی دارند باز مرجع شان به همان «من تکلیف گرا» است، که احیانا این تکلیف گرائی انسان، مورد اشتباه و یا سوء استفاده در تقنین قوانین، می گردد.

او با این روند منشأ تکلیف، منشأ کشاکش درونی، منشأ جامعه بدیهی است به تبع آن، منشأ خانواده و نیز منشأ تاریخ منشأ حس پشیمانی، وبالاخره منشأ اخلاق، را همان «من اجتماعی» انسان، معرفی می کند. این ره آوردها در قالبی که او توضیح می دهد، همگی ابتکاری هستند که بینش جدید، سبکی نو، و یک «تجدید نظر علمی» پر اهمیت، است که در پیش روی دست اندرکاران علوم انسانی، قرار می گیرد. اهمیت دیگر کار او در برگردانیدن جریان علوم انسانی از بستر زیست شناسی توصیفی، به بستر علمی و استدلالی است. برگسن را باید از بزرگ کسانی دانست که علم را از اختاپوس توصیفات غیر علمی توصیفگران، رهائی بخشیده اند.

با این همه، رودخانه ای که برگسن به راه می اندازد می رود در پایان به همان مصبّ با تلافی می رسد که جویبارهای اندیشمندان پیش از او، رسیده بودند. او مساله و مسائل را به «من» می رساند، سرنخ کلاف را پیدا کرده تا این مرحله، بیرون می کشد، پس از طی مسافتی آن دو من را به یک «خویش» واحد، تبدیل می کند، باز نخ در درون کلاف گیر می کند زیرا انسانِ دو کانونه از هیبت غول ترانسفورمیسم مطلق، از نو تک کانونه می شود. این برگشت به تک کانونگی، همه ی بافته های زیبای او را از نو پنبه می کند. باز انسان حیوان می شود، به قول عرب ها مصداق «کرّ علی مافرّ» می گردد.

نخ را با قدرت بیشتر می کشد که پاره می شود، سر پاره شده ی آن را از ورای پیچ ها در می آورد از نو گره می زند و می کشد، به جای «من اجتماعی»، عقل را می گذارد. این بار همان «کشاکش»، «پشیمانی» و هر تضاد و تعامل را میان «عقل» و «غریزه» برقرار می کندو در این مرحله مرادش از غریزه، همان «خویش» است که هر دو «من» را به آن خویش واحد، تبدیل کرده است. مشکل دو تا می شود، تا این جای بحثش «معمّای منشأها» مشکل او و علمای دیگر بود. در این جا مشکل «منشأ عقل» به بزرگی مشکل اول، قد بر افراشته سدّ راه می گردد: عقل چیست؟ منشا عقل در درون انسان چیست؟ آن «من» که عقل در خدمت او و کار پرداز نیازهای اوست، چیست؟.

توصیفگران به این آخرین «چیست» پاسخ می گویند: عقل در خدمت غریزه و کار پرداز اقتضاها و نیازهای اوست. که ویل دورانت همه زیبایی ها و زیباخواهی های انسان را به غریزه ی جنسی بر می گرداند.

وقتی برگسن به این مرحله می رسد، یعنی مرحله ای که به جای دومن، عقل و غریزه را در تقابل (و تضاد و در عین حال در تعامل) هم، قرار می دهد، لازم بود که سخن قبلی خود را باز پس گیرد، از ادعای ابتکار و نو آوری و ارائه سبک نوین، باز ایستد و از آن سخن توبیخ آمیز (ماجراها بدین منوال گذشته اند بدون ژرف نگری) خواه درباره ی سیر جامعه و جوامع بشری و خواه درباره ی علمای علوم انسانی، معذرت بخواهد. زیرا از زمان های دیرین و از وقتی که قلم تاریخ توانسته اندیشه های بشری را به ما منتقل کند، همگان پایه «انسان شناسی» را از عقل و غریزه، شروع کرده اند که برگسن پس از چرخیدن در مسیر طولانی، باز به همان پایه و مبنا، برمی گردد. گرچه در پیمایش آن مسیر طولانی مطالب زیادی را به ما توضیح می دهد و بر اندیشه و معلومات ما می افزاید.

جریان تبیینی که برگسن شرح می دهد در یکی دو جای دیگر نیز می لنگد: ۱- بحث را از «تکلیف»، شروع می کند و ریشه های آن را به جان و کانون درون انسان، می رساند، بالملازمه منشأ و ریشه خانواده خواهی، جامعه خواهی، اخلاق خواهی و... همگی نیز به جان انسان می رسد و ماهیت شان طبیعی و غیر اعتباری می شود. همه شان «پدیده ی طبیعی» می شوند نه «پدیده ی مصنوعی قرار دادی» که صرفاً محصول اراده ی آگاهانه ی انسان ها باشند. اما او در عین حال با «من آگاه فردی» و «من آگاه اجتماعی» تعبیر می کند. وقتی که پای «آگاهی» به میان می آید باز مساله پا در هوا می ماند و روشن نمی شود بالاخره چیزی بنام خانواده، جامعه، تکلیف، اخلاق، پدیده های طبیعی هستند که منشأ آن ها اقتضاهای طبیعی و آفرینشی انسان، است یا پدیده های مصنوعی و ساخته ی اراده و آگاهی انسان ها.

اگر صورت دوم صحیح است پس برگسن هیچ ره آوردی برای ما نیاورده است و در همان جایگاه ایستاده که روسو در ابتدای تکوّن علوم انسانی، ایستاده بود، تنها گفته های روسو را در بیان دیگر گفته است. اما این داوری درباره ی او و کتابش منصفانه نیست. او هم در روش و هم در ابتکار کار مفیدی انجام داده است، راهی غیر از راه پیشینیان و نیز غیر از راه توصیفگران، رفته است. اشکال کارش و مشکل خودش در عدم خروج از آن «اطلاق» است که گذشت.

هر جهانی کروی است، حتی آن جهانی که ما انسان ها برای خود، رؤیاهای خود، اندیشه های خود می سازیم. از تطوّر و ترانسفورمیسم نیز که یک اصل درست و صحیح است، یک جهان کروی ساخته ایم، خودمان در مرکز آن ایستاده ایم، همه چیز را مجبور کرده ایم که در درون محدوده ی مقعّر آن بچرخند مطلقاً و همیشه. همه محتویات این کره، نسبی اند غیر از خود آن که کروی است یعنی مطلق است. در تاریخ زیست بشر هیچ وقت عصیان و شورش بر علیه اطلاق گرائی به اندازه قرن ۱۹ و ۲۰ نبوده است. اما خود همین عصیان و شورش در برابر اطلاق تطوّر کاملاً مودبانه با سیمای آرام و سر به زیر، اطلاق پرستی می کند. مطلق فقط خداست، تطوّر مطلق خدای دوم شده و در معبد دست اندرکاران علوم انسانی پرستشی حقیقی و کاملاً واقعی می شود و پایه های همان علوم را دچار آفت بزرگ می کند.

گویی کارخانه تطوّر سوگند خورده است همیشه موتورهای «تک سوپاپی» بیافریند و هرگز یک موتور «دو سوپاپی» نیافریده است. دلیل مان برای این سوگند چیست؟

اما به خوبی می بینیم: انسان موجودی است دو کانونه دارای دو «من»، دو «خویش»، دو سوپاپ، حتی دارای دو موتور، دو «مرکز انگیزش»، دو «کانون اقتضاء». دو گانگی ای که دو قطب آن هم در تضاد با هم و هم در تعامل با هم. و اگر انسان (هم از دیدگاه علوم و هم از دیدگاه ادیان) شگفت ترین موجود است به دلیل همین دو گانگی درون، و نیز «تضاد در عین تعامل» است ما فقط یکی از این دو را می شناسیم: غریزه.

و چون غیر از غریزه چیزی نمی بینیم، همه چیز را به آن برمی گردانیم. این بینش و روش ما درباره ی حیوان کاملاً صحیح است. اما درباره ی انسان، عامل همه مشکل ها و واماندگی هاست. که از واماندگی در تعریف موضوع هر کدام از علوم انسانی، شروع شده به واماندگی در تعریف خود علوم، می رسد و از آن جا نیز همه ی اندام های علوم انسانی را فرا می گیرد. در این میان، «زیبایی» و زیبا خواهی انسان، بیش از دیگر علوم مربوط به انسان، هم دو کانونه بودن انسان را نشان می دهد، و هم بیش از همه ی آن ها نشان دهنده ی این واماندگی است.

برگشت معما به «انسان شناسی» است: آیا انسان موجود تک کانونه است یا دو کانونه؟ و معتقدم اگر تنها به این پرسش پاسخ (پاسخ علمی) داده شود، اگر همه مشکلات و واماندگی ها در حد رضایت بخش علمی حل نشود. دستکم جریان علوم انسانی به مسیر صحیح در بستر صحیح جاری می شود و در دراز مدت به شرایط رضایت بخش علمی، می رسد.

۲- برگسن در فاصله دو سطر دو عبارت متنافی می آورد: «جامعه ساخته و پرداخته ی اراده های آزاد است» در این عبارت به مصنوعی بودن جامعه، تصریح می شود و در نتیجه، جامعه فاقد «شخصیت» می شود که برای کسانی مانند امیل دورکیم سخت ناخوش آیند است. سپس جامعه را «سازواره ی بیش و کم ساختگی» می نامد و به طرف دورکیم باز می گردد.

دورکیم جامعه را سازواره ای می بیند که افراد اجزاء مولکول گونه ی آن هستند، عامل ترکیب دهنده ی این اجزاء را یک امر و انگیزش طبیعی حیاتی غیر ارادی می داند. به نظر او انسان در کلان های اولیه به فردیت خود چندان آگاهی نداشته خود را در کلان می دیده و برای کلان می اندیشیده است. محور اندیشه اش «ما» بوده نه «من»، پس از پدید شدن چیزی بنام «تقسیم کار» و «تخصص»، به مقایسه خود با دیگران و نیز مقایسه یکی با دیگری، با معنای «من» آشنائی آگاهانه پیدا کرده است.

درست است حتی طرفداران «شخصیت جامعه» که معتقدند جامعه شخصیت دارد، دافعه و جاذبه دارد غیر از جاذبه و دافعه ی فردی افراد، و (به قول برگسن) جامعه آمر و ناهی است، به تقدم «ما» بر «من» باور ندارند و آن را رد می کنند. اما برگسن در عبارت اول از صف طرفداران شخصیت جامعه، خارج می شود و در عبارت دوم با تعبیر «بیش و کم ساختگی» به آن برمی گردد.

فرق دیگر بینش او بـا دورکیم در این است که دورکیم عامـل ترکیب دهنـده مولکـول هـا (افراد) را یـک امر حیـاتی طـبیعی و درونی می دانـد امّـا برگسن پشـتوانه ی این سـازواره نیمه طبیعی و نیمه سـاختگی را «عادت» می دانـد. ظاهرا کسـی نمی تواند نقش عادت را در اسـتحکام جامعه، انکار کند خواه با اهمیتی که برگسن می دهد، خواه کمتر. باز برگسن از این جهت سـخن تازه ای نمی آورد. و نیز به یک پرسش که باید پاسخ بدهد نمی دهد:

یک ساختمان مسـکونی یا اداری، یک پدیـده کاملا مصـنوعی است که با اراده و آگاهی سازنـدگانش پدیـد گشـته است. اما شهوت جنسـی انسـان یک پدیـده کاملاً طبیعی است که اراده و آگاهی انسان در آن دخالتی نـدارد. اکنون پرسـش این است: سـازواره جامعه که بیش و کم ساختگی است (یعنی بیش و کم طبیعی است) عامل، انگیزاننـده، خاسـتگاه و منشأ آن، چیست؟ آیا برگسن در پشت این قضـیه، آن آمر حیاتی درونی (متقـدم بر اراده و آگاهی است) را می پـذیرد؟ یا سـخن دیگر دارد؟ او مساله را به طور ابهام آمیز رها می کند.

دورکیم نیز می دانـد که جـامعه در طبیعی بودن خود، بـا همه پدیـده هـای کاملاـ طبیعی فرق دارد. او هم به همین «بیش و کم طبیعی بودن» معتقـد است. امکان ندارد کسـی جامعه را در طبیعی بودن، همسـنخ سـیب، گلابی یا شـهوت جنسـی، بداند، همه سخن هـا بر سـر بیش و کم طـبیعی بودن است. برگسن می گویـد: «روشن شـد که تکلیف از خـارج نمی آیـد». اشـاره به نیمه طـبیعی بودن تکلیف است. «هر یـک از مـا به همـان انـدازه که متعلق به خود هستیم به جـامعه نیز وابسـته ایم». در این عبـارت، طبیعی بودن جامعه بیشتر تقویت می شود.

سپس رابطه فرد با جامعه را «امر استوار» نامیده می پرسد: «آیا تنها وسیله ای که من یا خویشتن آگاه برای وابستگی به یک امر استوار دارد همین است که در بخش اجتماعی شده ی خود استقرار یابد؟». سپس با «اگر» به این پرسش پاسخ می دهد: «اگر به گونه ای دیگر نتوان از زیر بار یک زندگی مبتنی بر تحریک و هوی و هوس و درد و دریغ، شانه خالی کرد، تنها وسیله ی موجود همین است». یعنی برای چنین کسی که درصدد یک زندگی هوس آلود این چنین است، برای تامین چنین زندگی غیر از در اجتماع بودن وسیله دیگری، نیست. سپس می گوید: «اما اگر به راه و رسم جستجوی تعادل آشنا باشیم، در سرّ سویدا و باطن خویش نوع دیگری از تعادل را کشف می کنیم که مرغوب تر و مطلوب تر از این تعادل سطحی است».

اما ممکن است کسانی باشند که نه در آن طرف این «اگر» قرار دارند و نه در این طرفش. نه به خاطر هوی و هوس و درد و دریغ، در اجتماع حضور دارند و نه با آن راه و رسم جستجوی تعادل، آشنا هستند، حضورشان در جامعه نه از آن سنخ است و نه از این سنخ. انگیزه شان تنها این است که تنها زیستن خوب نیست و زندگی در جامعه برای شان لذیذ است. نه در صدد مال اندوزی، مقام و هوس هستند و نه توجهی به راه و رسم جستجوی تعادل دارند. به طور طبیعی زندگی اجتماعی را ترجیح می دهند.

این جا، جای «اگر» نیست. همان جامعه گرائی و جامعه خواهی که در مرحله پیش از آگاهی، وجود دارد، در مرحله آگاهی نیز وجود دارد. که مشاهده می کنیم فردی که هرگز به عقل و آگاهی صحیح نمی رسد مانند فردی که ناقص العقل متولد شده بیش از افراد آگاه، به جامعه وابسته است و از زندگی فردی گریزان است، مگر دیگران او را به جامعه راه ندهند.

حتی آنان که «زیر بار یک زندگی مبتنی بر تحریک و هوی و هوس و درد و دریغ رفته اند»، همه این درد و دریغ و هوی و هوس، را به خاطر زندگی اجتماعی، بر خود تحمیل کرده اند. اگر می خواهد «در بخش اجتماعی شده ی خود استقرار یابد»، یا هوس مقام، هوس خانه کاخ گونه، درد و دریغ خانه باشکوه داشتن را می خورد، همه به خاطر تامین شأن اجتماعی است. اگر دیگران نبودند که خانه باشکوه او را ببینند، شکوه اسراف آلود او، بی معنی می گردید.

آیـا انسـان، چون جـامعه خواه است دچـار این درد و دریغ هـا می شود؟ یـا ماهیتـا در پی این درد و دریغ هاست که اجتماع را وسـیله بر آوردن آن ها می کنـد؟. آنان که صورت اول را می پذیرند جامعه را پدیده طبیعی می دانند. و آنان که صورت دوم را می پذیرند جامعه را یک پدیده قرار دادی و کاملاً محصول مغز حسابگر، و مولود مرحله صرفا آگاهی می دانند. اما برگسن باصطلاح هم به نعل می زند و هم به میخ.

کسی نگفته است که عقل و آگاهی در پدید آمدن تکلیف، خانواده، جامعه، قانون، زیبا شناسی، هیچ نقشی ندارد. همه ی این مقوله ها و پدیده ها مال موجود عاقل است. سـخن در این است (مثلا) همان طور که عقل از جانب غریزه ی جنسـی مامور می شود تا خواسـته او را تامین کند و در پشت سـر این ماموریت یک خواسته کاملا طبیعی غیر ارادی و غیر آگاهانه هست که آن را «غریزه پیش از تعقـل» می نـامیم، دربـاره ی پدیـده ای به نـام جامعه نیز در پشت سـر عقل، یک آمرِ طبیعی متقـدم بر مرحله آگاهی، هست؟ یا عقل در این کار خود هم آمر است و هم مامور – ؟.

غریزه ی غـذا خواهی به عقـل فرمـان می دهـد که در صـدد تامین غـذا باشـد، عقل دانه را آرد، آرد را نان کرده به ماموریتش عمل می کند. عقل در این ماموریت از ساختن و صنعت نیز استفاده می کند و روز به روز بر تنوع غذاها توسعه می دهد.

دربـاره ی جـامعه نیز چنیـن اسـت، پشت سر عقـل نیروئی وجـود دارد، که او را مـامور می کنـد برایش «در کنـار هم بـودن با دیگران» را تـامین کنـد عقـل مطـابق این مـاموریت خـانواده و کلان اولیه را برای او تامین می کنـد سـپس به ساخت و صـنعت پرداخته او را به جامعه توسعه یافته می رساند.

به قول امیل دورکیم «جامعه دشمن برخی اساسی ترین غرایز فردی است». آیا چون انسان با انگیزش درونی متقدم بر آگاهی «زیستن با دیگران» را می خواهد و به خاطر این خواهش، زیر بار غول جامعه رفته و عقل و آگاهی را نیز برای بر آوردن این خاسته، به کار گرفته است؟ یا عقل و آگاهی او زیست اجتماعی را «زیبا» دانسته و بر غرایز خود تحمیل کرده است - ؟ اما ما استحکام جامعه را در کلان های اولیه قوی تر از جامعه های خردورز توسعه یافته، می بینیم. هر چه آگاهی ها بیشتر می شود «جامعه» به «اجتماع» تبدیل می گردد.

اگر کمی با دقت بنگریم، در این بحث باصطلاح گرفتن یقه عقل (اراده، آگاهی) و کشیدن آن به هسته مرکزی بحث، نه تنها کار علمی نیست، صورت و ماهیت مساله را نیز مغشوش تر می کند. اساساً ذات موضوع ارتباطی با اراده و آگاهی، ندارد. این گونه خلط موضوع، به هیچ وجه ضرورت یا لزوم ندارد. اگر انسان را حیوان می دانیم، در این صورت یک جمله می گوئیم: پشت سر عقل در این مساله نیز، غریزه است که عقل را به پدید آوردن جامعه مامور کرده است.

اما در این سخن با سدّی رو به رو می شویم که دورکیم در پیش روی مان قرار می دهد: «جامعه و اقتضاهایش بر علیه اقتضاهای غریزی ماست». کلامی صحیح و سخن استواری که جلو حرکت مان را می گیرد و ما را دچار سرگیجه می کند. چه کنیم؟ دست عقل را بگیریم و به زور وادارش کنیم که هم آمر باشد و هم مامور. وگرنه، باید به باور غیر عاقلانه برسیم و بگوئیم: غریزه بر علیه غریزه عمل می کند و عقل را به پدید آوردن پدیده های ضد مقتضاهای ماهوی غریزه، مامور می کند. در این صورت به دو تناقض می رسیم: غریزه بر علیه غریزه. و غیر عقلانی بودن همین سخن که اگر آن را بپذیریم، لازمه اش، عقل بر علیه عقل است.

به هر حال، برگسن ریشه جامعه خواهی و تکلیف خواهی را تا سویدای درون انسان، یعنی اعماق وجود حیاتی او، ردیابی می کند. اما چون درون انسان را تک کانونه می داند دو «من» را به یک «خویش» واحد بر می گرداند، ناچار می شود پای آگاهی را وارد بحث کند و آن «کشاکش» را نه در میان غریزه و روح دوم، بلکه در میان غریزه و عقل، برگزار کند. اما نتیجه این عمل خود را به صراحت نمی پذیرد، که در این صورت جامعه یک پدیده صد در صد ساختگی می شود نه «بیش و کم ساختگی».

این است که پس از این همه زمان طولانی، بن بست همچنان باقی، کلاف همچنان سر در گم، کلید همچنان مفقود است و توسعه علوم انسانی همچنان به طور سرگردان پیش می رود. و دانش انسان شناسی با لجاجت تمام در این که «انسان حیوان است» پا می فشارد.

معجزه ای که از مورچه ساخته است!!

وقتی که وامانده می شویم (همان سرگیجه که در بالا شرح دادم) در معبد مورچگان و زنبوران (این حیوان های عاجز امّا بس مرموز) به سجده در می آئیم، به توصیف راز و رمز زیست اجتماعی آن می پردازیم، از هنرشان، مهندسی شان، از توان انتقال اطلاعات شان به همدیگر، مقاله ها و کتاب ها می نویسیم و باید بنویسیم، لیکن آن بهره گیری که در این کار برای حل مشکلات مان در «انسان شناسی» می گیریم، کاملاً غیر منصفانه و غیر علمی است. درست است در پیمایش این راه چیزهائی به دست می آید که به سود اصل «انسان حیوان است» می باشد. امّا اگر این تقارن جوئی و شباهت جوئی میان انسان و زنبور عسل، ده ها برابر آن باشد که به دست آورده ایم، باز در گشودن معمّای ما و در پیدا کردن کلید گم شده، هیچ تاثیری ندارد. زیرا همان طور که گفته شد، نهایت نتیجه ای که خواهیم گرفت این است: پشت سر عقل در پدید آوردن جامعه، غریزه قرار دارد، که عقل را به پدید آوردن جامعه مامور کرده است. اما با سدّ سدید امیل دورکیم مواجه می شویم.

مسأله مورچه و زنبور با این سدّ مواجه نمی شود. زیرا مورچگان پیش از آن که «من» را درک کنند (اگر کلمه درک در موردشان صحیح باشد) «ما» را درک می کنند و این اساس غریزه ی آن هاست. اما چنین سخنی را در مورد انسان نمی توان پذیرفت همانطور که از دورکیم نپذیرفتندو شاید او نیز این باور را از مورچه و زنبور گرفته و گمان کرده بود کلان های اولیه ی انسان نیز، فقط «ما» را می فهمیدند و از «من» خود، آگاهی نداشته اند.

عقل تحول دهنده و تطوّر آفرین است و هیچ نشانی از چنین عقلی (حتی در مراحل ضعیف آن) در زندگی دسته جمعی زنبوران و موران دیده نمی شود، ملیون ها سال است که زیست اجتماعی زنبوران و مورچگان در همان شکل و در همان نظام، منجمد شده و مانده است، در لوله ای سفت و محکم قرار دارد، تکانی نخورده است. عقل، انجماد ستیز، گسترش خواه و توسعه گر است. زنبور صدها هزار سال پیش از پیدایش انسان، همین زیست دسته جمعی پر رمز و راز را داشت هنوز هم دارد بدون تحوّل در نظام زندگی، زیست دسته جمعی دارد، «جامعه» ندارد. انتقال برخی اطلاعات به همدیگر را دارد، تاریخ ندارد. مقررات خشک دارد امّا درکی از زیبایی ندارد و... موجود غریزی تک کانونه است لذا از «کشاکش درون»، «پشیمانی»، «خود نکوهیدن» متأسفانه بی بهره است و خوشبختانه آسوده است مانند همه حیوانات که این بی بهرگی و این آسودگی را دارند.

زنبور عسل خدائی شده است که هیچ کسی را از درگاه کریمانه اش محروم نمی کند با «اصالت جامعه» و کمون مارکس، کلان اولیه ی دورکیم، اصالت فرد لیبرالیسم، مادر سالاری فمنیسم و زن سالاری آن، «اصالت حیوانیت انسان» در نظر توصیفگران، طبقات خواهی طرفداران جامعه طبقاتی، عدالت خواهی طرفداران جامعه بدون طبقه، اصالت قهرمان یا اصالت تاریخ، دیدگاه ترجیح دهندگان تربیت مهد کودکی بر تربیت خانوادگی، بینش ترجیح دهندگان تربیت علمی بر تربیت عاطفی، مصنوعی و ساختگی بودن جامعه و طبیعی بودن آن، حقیقی و طبیعی بودن اخلاق، و قرار دادی بودن آن. و... بالاخره سختیگران در همه چیز، و انعطاف گرایان در همه چیز، حتی نظامیان طرفدار سرنیزه و روان شناسان دلسوز مجرمین، همگی از پیشگاه درب کوچک کندو دست خالی بر نمی گردند. هر کسی سندی مهر شده با موم کندو، برای بینش علمی خود، از ملکه کشور کندو، می گیرد و تعظیمی کرده شادمانه برمی گردد.

فراوانی این سندها و استنادها (که درست به تعداد فلسفه ها، نحله های علمی، بینش ها و گرایش ها و حتی به تعداد سلیقه ها، می باشد) درست به قدر همان تناقضات و تنافی هائی که در میان موضع گیری های علمی است، با هم متناقض و متنافی هستند. در نتیجه، تمسک به این معبد، کپی ای شده از اصل دعواها (رو نوشت مطابق اصل). کسی که می خواهد تک تک موضع گیری های فکری از این قبیل در علوم را بشمارد و ردیف کند، نیازی نیست برای فراهم آوردن این آمار به دنبال آن ها باشد، اگر همین تمسک ها را ردیف کند در واقع آمار موضع گیری ها را به دست آورده است.

مدرک آوردن از کندوی زنبوران دیگر نه اهمیت کاربرد علمی دارد و نه حتی اهمیت توصیفی در مقام انسان شناسی، آن دوران به سر آمده که در محکمه علوم، زنبور در جایگاه قاضی نشسته بود، شاکی، متشاکی، دادستان، شهود و تماشاگران، و دیگران «ی که کاری با ماجرا ندارند در کوی و برزن، بازار و حجره، دشت و باغ و کارخانه مشغول کار خود هستند) را تایید و به حقانیت همه شان حکم می کرد.

جان رونـد علوم انسانی، از توصـیفات توصـیف گران خسـته گشت و آن ها را کنار گـذاشت اینک به دنبال آن از حضور این حشـره پر رمز و راز که پیش تر به حضـورش بشـدت عـادت کرده بـود، سـخت خسـته و دل آزرده است و این عطـای زیسـت شناسـی را به لقایش می بخشد که در جایگاه حشـره شناسـی خود ارجمندانه بنشیند و دخالتی در انسان شناسی نکند. می توان گفت زیست شناسـی حدود سه قرن برای خودش کار نمی کرد تنها در خدمت فراهم آوردن توصیفات برای تمسک در انسان شناسی، بود. کاری نداشت مگر جمع کردن همه چیز از هر حیوان (زنبور، مور، میمون، مرغ آلاچیق، کبوتر، کلاغ، ببر، پلنگ، شیر، گاو، اسب و دایناسور) برای حیوان کردن انسان.

با شدت و شـتاب و عجله ی غیر علمی، با دستپاچگی تمام، در صدد فراهم آوردن مشترکات حیوان و انسان، بود. بدیهی است انسـان با گیاهان نیز مشترکاتی دارد، با جمادات هم مشترکاتی دارد. مطالعه و بررسـی مشترکات در جهت شـناخت مشترکات، کـاری علمی و ارجمنـد است و امـا این کـار وظیفه زیست شـناسان است. وقتی کسـی از حوزه ی علوم انسـانی به کار زیسـت شناسـی می پردازد روشن است که در جهت دیگر کـار می کنـد و راه نـامطمئن و خطرناکی را در پیش گرفته است که دقّت، احتیاط، مواظبت زیادی را می طلبد، چندین برابر آن چه که برای یک زیست شـناس حرفه ای لازم است. متأسـفانه این جریان به جـای دقت و مواظبت، دچار شـتاب غیر علمی و عجله گشت، عجله ای که بینش علمی را از رعایت آن سوی سکّه بشـدت بازداشت، آن چه که در نظرها غایب بود «تمایزات انسان» بود.

پیش داوری سـهمگینی بر این جریـان به ظـاهر علمی، مسـلط شـده بود. پیش از آن که به این قبیـل فعـالیت ها بپردازد، همگی حکم کرده بودنـد که انسـان حیوان است اینـک بایـد هر چه زودتر و هر چه بیشتر به نفع این حکم کار شود. شبیه داسـتان آن وزیر که دسـتوری را بخشـنامه کرد. معـاون حقوقی آمـد گفت: قربـان این دسـتور جنـاب عالی قانونی نیست. وزیر گفت: پس معاون حقوقی برای چیست؟ این وظیفه توست که ماده و بنـد و تبصـره ها را در کنار هم بچینی و میان آن ها لقاح و تلقیـح راه بیندازی و از زاد و ولد آن ها ادلّه لازم قانونی را برای دسـتورهای من، فراهم آوری. وگرنه، با رعایت قوانین، کشورداری نمی شود.

می خواهم در مقام ادعا بگویم: اگر از کار و گفته های فیکسیست ها (که به قول سیاسیان، مذبوحانه در صدد دفاع از اصل غیر علمی و نامعقول فیکسیسم بودند) صرف نظر شود، در این سه قرن حتی ۴ برگ هم درباره ی تمایزات انسان، به طور جدّ نوشته نشده است.

گذشته از نتیجه ی کار، یعنی خواه به حیوان بودن انسان حکم کنیم و خواه نکنیم، آیا نفس چنین روش شتاب آلود با پیش داوری سهمگین، می تواند یک کار علمی باشد؟ اگر حکم بر این که انسان حیوان است، یک حکم صحیح هم باشد، این صحت، چیزی است که به طور اتّفاقی به دست ما رسیده است نه از روند سالم علمی، کسی نمی تواند این شتاب و آن پیش داوری را انکار کند.

تأسف آمیزتر این که زیست شناسان حرفه ای نیز در این شتاب و پیش داوری با دست اندرکاران علوم انسانی همراه شدند و از بخش عمده ای از کار حرفه ای خودشان باز ماندند، ده ها پاسش اساسی در مورد انسان را بی پاسخ گذاشتند، چرا در اندام انسان هنوز آثار گیاهی وجود دارد؟ چرا انسان هنوز بکارت دارد؟ چرا تحرک غریزه ی جنسی در حیوان موسمی است و در انسان موسم معین ندارد؟ چرا انسان در بخش هائی از بدنش مو دارد که آن بخش ها در حیوان فاقد مو است؟ و ده ها پرسش از این قبیل. زیست شناسی باید به پرسش بزرگ دیرین شناسان و زمین شناسان نیز پاسخ دهد که نمی دهد، چرا دیرین شناسی و فسیل شناسی در پیوند سلسله تطوری انسان با حیوان، با حلقه مفقوده بل حلقه های مفقوده رو به روست، خلائی که حاکی از فاصله زمانی بس طولانی با رقم های ملیونی، می باشد.

علوم انسانی خود را موظف می دانست هر چه زودتر خلاء ناشی از حذف کلیسا را پر کند. و زیست شناسی مکلف بود هر چه زودتر پرونده ی فیکسیسم را ببندد و به بایگانی تحویل دهد. این دو جریان، هر دو با قید «هر چه زودتر»، همراه و همدست شدند و سر گردانی انسان در عرصه زیبا خواهی، اخلاق، خانواده، جامعه، تکلیف، تربیت، قانون گذاری، سیاست، هدایت غرایز، روان شناسی، هنر و ادبیات، را به ارمغان آوردند. اینک همه ی این آشفتگی ها و خلاءها و کمبودها را به گردن «صنعت» می اندازند: جامعه صنعتی چنین است و چنان.

یونسکو و ارتجاع به خرافات

یونسکو در صدد آمد که این سر گردانی را به نوعی (مثلاً) چاره سازی کند. نسخه «برگشت به معنویت» آن هم برگشت به معنویت شرقی و قبایل از نوع سرخپوستی را، پیشنهاد کرد. در ایران فرح پهلوی با تشویقات هانری کربن کنفرانس «گفتگوی فرهنگ ها» را به راه انداخت، فلاسفه و فرهنگ شناسانی از اروپا و ایران، نشستند و گفتند و برخاستند. محتوای سخنرانی ها و مقاله های کنفرانس را، باقر پرهام در یک کتاب ۳۰۰ صفحه ای ترجمه و جمع کرده است. نتیجه ی همه آن گفتگوها، دو جمله است:

۱- غرب اشتباه کرده و به بن بست رسیده است.

۲- علاج کار، برگشت به فرهنگ شرقی (از قبیل مقوله های فرهنگی هندوئیزم، تصوف و عرفان سرخپوستی) است.

عنوان و کارکرد و پیام کنفرانس، همگی «فرهنگ» است نه «علم». با این تاکید که: یونسکو یک مؤسسه ی فرهنگی است نه علمی. آن همه دانشمندان توجه نکردند که مشکل یک مشکل علمی است نه فرهنگی. جامعه جهانی را دعوت کردند که چشم بسته و کور کورانه، به بینش های صرفاً فرهنگی کهن، باز گردد، بدون تبیین علمی، بدون چون و چرا، همه پرسش های علمی را نادیده بگیرد، عوامانه تر از کلان های اولیه باورهائی را بپذیرد. به معنویاتی پای بند شود که هرگز توجیه علمی ندارند. یک دعوت و فراخوانی که هر کس حق دارد، در صداقت بنیان گذاران آن، تردید کند. دعوت به تضاد علم و فرهنگ (!) بلکه دعوت به تناقض دانش و فرهنگ. اینان از جامعه جهانی می خواهند که هم دانشمند باشد و هم خرافه گرا. هم پژوهشگر باشد و هم متعبد محض.

خود آنان می دیدند که جامعه جهانی با یک جنبشی جدید، رو به همین تضاد و تناقض، حرکت می کند. به جای اینکه به مسئولیت دانشمندی خود عمل کرده و جامعه جهان را هدایت کنند، بر آن صحه گذاشتند. جالب این که اصول مشترک علمی ادیان شرقی را کنار گذاشتند تنها خرافه های مشترک که به آن ها نفوذ کرده اند را، در نسخه شان آوردند.

نظریه پیشنهادی:

بـه قـول برگسـن، دو سرچشـمه در درون انسـان هسـت، در درون او دو «من» هست. امّـا من ماننـد برگسن در وسـط راه از این دوگانگی صـرف نظر نخواهم کرد تا از همین ابتدا ناچار شوم سـخن از «من آگاه فردی» و «من آگاه اجتماعی» بگویم. در این جـا برای لفـظ «آگـاه» جـائی نمی بینم. زیرا پیش تر توضـیح دادم که زمینه ی بحث در مـا قبل آگاهی و پیش از مرحله تعقل، است. موضوع سـخن دو «من امر کننـده» است که به عقل مأموریت می دهند و در پشت عقل ایسـتاده و او را برای کار گسـیل می نمایند.

دو سرچشـمه «مـن ناخودآگـاه فردی» و «من ناخودآگـاه اجتمـاعی» است که نـام اوّلی «غریزه» و نـام دومی «فطرت» است. بلی درست است مسـاله به همین آسـانی است و اشـتباه از ماست که همیشه غریزه و فطرت را به معنی مترادف به کار برده ایم و هر دو را یک چیز واحد، دانسته ایم.

حیوان فاقد روح فطرت و تنها دارای روح غریزه است، جریان درونی حیوان در خط مسـتقیم برای نیل به نیازهای جسـمی است که یک خواسته و هدف بسیط (غیر مرکب) است.

جریـان درونی انسـان در «دو خـط بـه هـم آویختـه) - و به هم تنیـده - برای نیـل به دو خواسـته و هـدف به هم آویخته، است. خواسـته و هـدفی کـه مرکـب اسـت نـه بسیط. ایـن به هم آویختگی و بر هم تنیـدگی، هم در خـود دو خـط و هم در هـدف، همیشـگی و تفکیـک ناپـذیر است. امّـا ممکن است گـاهی روح فطرت، تعیین کننـده باشـد و گـاهی ممکن است غریزه تعیین کننده باشد.

عقل در اختیار و خـدمت هر دو است، آن «کشاکش درونی» که برگسن به آن توجه دارد از همین دوگانگی و وجود دو روح ناشی می شود. کشاکش آغازین، بر سر تملک عقل، است. پس از آن نوبت به کشاکش های دیگر، می رسد.

همه نیازها و خواسته های حیوان (اعم از خواسته معقول و غیر معقول) در انسان نیز هست. زیرا انسان نیز همان غریزه را دارد، و از این جهت انسان نیز کاملاً یک حیوان است.

اقتضاها و خواسته ها و نیازهای روح فطرت، عبارتند از: زیبایی خواهی، خانواده خواهی، جامعه خواهی، اخلاق خواهی، مسئولیت (تکلیف) پذیری، خود نکوهش گری (خویشتن خویش را سرزنش کردن)، پشیمانی، لباس خواهی، خنده و گریه.

این ها اصول اقتضاهائی هستند که نه تنها غریزه خواهان آن ها نیست بلکه همه آن ها بر علیه اقتضاهای غریزی هستند، به قول امیل دورکیم همه چیز جامعه بر علیه غرایز فردی ما است. که باز کشاکش مورد نظر برگسن در ذهن مجسم می گردد، کشاکشی که حیوان از آن بی بهره یا آسوده است.

سه مورد اخیر، یعنی گریه، خنده و لباس خواهی، بس مهم هستند حیوان نه گریه دارد و نه خنده و نه لباس خواه است. متأسفانه متون علوم انسانی (تا آن جا که من به آن ها دسترسی داشتم) خنده و گریه را مطرح نکرده اند و کسی به دنبال چگونگی ریشه های این دو با درون انسان، نرفته است.

لباس و زیبایی: در مورد لباس گرایی نیز عقیده دارند که چیزی بنام «لباس» پدیده ای کاملاً مصنوعی است که فقط اراده آگاه بشر آن را پدید آورده و ریشه ی انگیزاننده آن، در درون انسان وجود ندارد. به یاد مباحثه ای که با یک استاد دانشگاه سوئیسی در ژنو داشتم: در ضمن بحث گفتم:

انصافاً در لخت گرایی افراط کرده اید.

- بلی به نظر شما چون هنوز مطابق فیکسیسم دینی می اندیشید.

- نخیر، اولاً من فیکسیسم را، دینی نمی دانم، در ثانی کاملاً به اصل تطور باور دارم با یک قید که به اطلاق آن می زنم.

پس از آن که درباره ی «قید» توضیح خواست و شرح دادم (در این جا نیز در صدد آن هستم) گفت:

پس شما بر اساس اخلاق دینی می اندیشید و موضوع محرم و نامحرم برایتان اصل است.

- درست است من پیرو دین هستم اما بحث مان علمی است و مهم این است که مساله لباس، در دین نیز کاملاً علمی مطرح شده است.

- چه طور؟

- آن جا که دین (تورات یا قرآن) می گوید آدم و حوّا چون خودشان را لخت دیدند در صدد آمدند که از برگ های بزرگ جنگل پوششی برای پس و پیش خود درست کنند. آیا در آن جا غیر از خودشان کسی بود؟ نامحرمی حضور داشت؟

- نه فرض بر این است که کس دیگری در آن جا حضور نداشته است.

- بنابراین، از دیدگاه دین موضوع پوشش خواهی انسان در اصل به مساله محرم و نامحرم، ربطی ندارد، از دیدگاه دین حس لباس خواهی یک حس درونی است که به خویشتن خویش فرمان می دهد در صدد پوشش باشد.

- اگر نظر دین بدین گونه هم باشد، دلیل علمی ندارد. لباس از پدیده های دوران آگاهی و پیشرفت نسل بشر است.

- مثلاً تاریخ پیدایش پوشش، به نظر شما تا کجا می رود؟

- غار نشینان لباس نداشته اند.

- مساله ی غار نشینان یک موضوع کلی است لطفاً یک تاریخ تقریبی برای پیدایش پوشش، بگوئید.

– حدود ده هزار سال، مقداری بیش یا کم. دست بالا بیست هزار سال پیش لباس نبوده است.

– وقتی که آن «قید» را برایتان توضیح دادم مدعی شدم که پیش از حدود چهل هزار سال، انسانی وجود نداشته، سخن از دیرین شناسی و حلقه های مفقوده هم رفت. بحث ما در نوع حاضر بشر است که انسان نامیده می شود. بنابراین هر کجا که انسان کنونی را می یابیم با پوشش عقب و جلو، می یابیم حتی بومیان مالایائی که امروز هم در همان شرایط کلان های اولیه می زیند و از پوست درخت بامبا پوشش درست می کنند.

– برای ادعای این چنین آن هم با ادعای علمیّت، این قبیل سخنان به هیچ وجه کافی نیست.

– اگر از همین شهرتان دلیل علمی بیاورم باز کافی نخواهد بود؟

– بله بگویید می شنوم.

– اولاً از اینکه این همه وقت تان را با من گذراندید، متشکرم، البته شما کنجکاو شدید با یک فرد شرقی صحبت کنید، ولی من بحث را کش دادم.

– نه، خسته نیستم می بینید علاقه هم دارم.

– در این شهر شما مردان و زنان لخت، زیادند اما همه شان یک مایو پوشیده اند، زنان پستان بند نیز دارند چرا این ها را نیز کنار نمی گذارند؟

– قانون منع کرده، برای جلوگیری از تحریکات محتمل، از حمله و امثال آن.

– خوشوقتم که با یک دانشمند صحبت می کنم، درباره ی هر قانون، موارد قانون شکنی نیز رخ می دهد، در جامعه ما بیشتر و در سوئیس شما کمتر، اما در مورد مایو و پستان بند در این جامعه شما هیچ مورد قانون شکنی دیده نمی شود.

– گاهی دیده می شود که فردی این قانون را شکسته است، افراد فاقد تعادل روانی همه جا کم و بیش یافت می شوند.

– اما بحث ما درباره ی بیماران نیست درباره ی افراد غیر بیمار است. و هر قانون شکنی دلیل بیماری نیست ممکن است انگیزه هائی برای آن باشد. من کاری با اندیشه قانون گذاران شما ندارم، می خواهم ادعا کنم و عقیده دارم اگر این قانون را نیز نداشتید، باز این مردان و زنان از مایو صرف نظر نمی کردند. همانطور که در سوئد مردم به ترک آن تشویق هم می شوند، گوینده تلویزیون وقتی که می خواهد خبر از گرمای هوا بدهد، بطور کاملاً ـ لخت در صحنه ظاهر می شود. باز افراد لخت گرای سوئدی در گرم ترین فصل شان، همیشه مایو و پستان بند را دارند.

با خنده گفت: سخن اصلی خودت را بگو.

گفتم: انسان در اثر آن ندای درونی، از لخت بودن پیش و پس خود، بیزار است. زیرا انسان در آن صورت خود را زشت و نازیبا، می یابد. و این اولین خواسته ی حس زیبا خواهی انسان است که خیزشگاه آن روح دوم است. فکر می کنم اگر شما آن قانون تان را لغو کنید و همه امکانات تبلیغی و عملی تان را به کار بگیرید لختی مطلق را ترویج کنید، در پیش مقاومت این مایو، شکست خواهید خورد. به طوری که شما اروپائیان زمان مدیدی این کار را کردید و تا مرز مایو موفق شدید، ولی در آن مرز باز ماندید. به نظرم آن قانون تان بیش از یک تعارف، چیزی نیست. مقصود دین از داستان پوشش جویی آدم و حوا، ابلاغ این اصل در انسان شناسی است.

دوست همراه من گفت: مونتا کارلو، جزیره مونتاکارلو، قبیله...

که استاد سوئیسی سخن او را برید خطاب به او با اشاره به من گفت: می تواند بگوید: کاری با بیماران ندارد.

کلید گم شده

کلید گم شده در «انسان شناسی» که در این نوشتار مکرر از آن یاد کرده ام، همین «دو کانونگی» انسان است. اگر به انسان بدین گونه نگریسته شود، اشتراکاتی که با حیوان دارد به حساب غریزه، و تمایزات آن به حساب فطرت گذاشته شود، تعریف موضوع هر علم از علوم انسانی و نیز تعریف هر کدام از خود آن علوم، روشن می شود. و از نو تکرار می کنم: مراد این نیست که در این صورت همه مسائل و اختلاف نظرها کاملاً حل خواهد شد و مثلاً وضعیت به وضعیت علوم ریاضی خواهد رسید. مراد این است که در کوتاه مدت بخشی از مجهولات اصلی، مکشوف می شود و در دراز مدت بیشترِ مسائل حل می گردد و هیچ نیازی به پناه بردن به زیر چادر کاهنان سرخپوست، نمی ماند. و نیز ناچار نمی شویم مطابق بینش یونسکو، فرهنگ عامیانه را بگیریم و علم را دور بیندازیم.

اما رابطه این دوگانگی درون، چه ملازمه ای دارد که انسان را تکامل یافته از حیوان، ندانیم؟ می توانیم بدون این که درخت انسان را از شجره ی بزرگ حیوانات جدا کنیم، با قبول یک موتاسیون و جهش، او را دریافتگر روح دوم بنام فطرت، و دارای دو سر چشمه و دو کانون درونی، بدانیم. آیا ننگ داریم که اجداد دیرین ما حیوان باشند؟ شاید کسانی بودند و هستند که از چنین انتخابی با انگیزه ی احساس ننگ، مخالفت ورزند و در یک مساله بزرگ علمی سخن غیر علمی بگویند. اما استثنائی بودن، و ویژگی تطور انسان از «گیاه» یک واقعیت علمی است. در دوره ی توصیفگری زیست شناسی، سعی می شد که برای تک کانونه بودن انسان، از زیست شناسی بهره گیری شود، اتفاقاً زیست شناسی مدارک محکمی برای دو کانونگی انسان داد و می دهد (به برخی از آن ها در خلال مطالب گذشته اشاره شد) به حدّی که صرف نظر کردن از آن ها، مصداق کار غیر علمی می شود. با تکیه به این مدارک و با تمسک به یک موتاسیون و جهش، آفرینش ویژه ی انسان (که البته باز نوعی آفرینش تطوری است) یک واقعیت علمی می شود. پس قضیه ی احساس ننگ در بین نیست بلکه به خاطر این است که روی واقعیات علمی پای نگذاریم.

برگسن – با این که دو سرچشـمه را در واقع یکی می بیند – می گوید: (همان طور که قبلاً نیز گفته ایم، یاد آور می شویم که کوشـش جهش ناگهـانی موجـد انسـان، ممکن است نه فقـط در یـک نقطه از فضا و زمان، بلکه در بیش از یک نقطه به عمل آمـده و بـا موفقیتی غیر کامـل رو به رو شـده باشـد. در نتیجه، این کوشـش به ایجاد «آدم هائی» انجامیـده است که در صورت تمایل می توان آن ها را همچنان به نام «آدمی» خواند. لکن باید متوجه بود که اینان لزوماً اسلاف و اجداد ما نمی باشند».(۱)

برای نظریه پیشـنهادی من – که به گمـان خودم یـک اصـل کاملاً مسـتدل است – نیز همین گفته برگسن، کافی است؛ جهش چنـدین بار به کوشـش در آمـده و در هر بار نوعی از حیوان را تا جائی متحول کرده که در صورت تمایل می توانیم آن ها را «بشر» بنامیم و می نامیم. مانند نوعی که دکتر لیکی در کنیا و کنگو آثارش را کشف کرد و ظاهراً می توانسته با ترجیع صوت، تا حدودی کلماتی را درست کند، لیکن به جائی نرسیده. و در آخرین جهش، موجودی بنام انسان کنونی، به بار آمده موجود دو کانونه. و هیـچ نیازی نیست که در صـدد اثبات عدم رابطه ی نسـلی انسان با حیوان، باشـیم. بنابراین انگیزه ی غیر علمی در این بین وجود ندارد. و اگر سخنی از تطور انسان از گیاه، گفته می شود، به خاطر واقعیت علمی است.

نکته مهم و عـالی در این سـخن برگسن این است که بـا ره آوردهـای دیرین شناسـی و آثـار شناسـی، هم آهنـگ است؛ انسان کنونی را اخلاف بشـرهای پیشـین از قبیل: بشـر جاوه، بشر ساپینس، بشر دکتر لیکی، و... نمی داند. و روشن می شود که اساساً حلقه یا حلقه هائی در این بین نبوده اند تا گم شده باشـند. تصور خیال انگیز حلقه های مفقوده، ناشـی از شـتابزدگی توصـیف گران بوده است.

۱- هانری برگسن، دو سرچشمه اخلاق و دین، ص ۳۰۳ ترجمه حبیبی.

پاجوش

در «تبیین جهان و انسان»، انسان شناسی مورد نظر را در دو بخش (انسان شناسی ۱، و انسان شناسی ۲) به طور فشرده توضیح داده ام. محور بخش اول این است که: نوع انسان کنونی، شاخه ای از درخت تکاملی حیوانات، نیست، جوانه ای پاجوش است که در کنار آن شجره، روئیده و در مدت زمان درازی با موتاسیون ها و جهش های متعدد، تکامل یافته است. و در بخش دوم به محور دو کانونگی، و دو روحی بودن انسان، بحث شده است.

روشن است که مایل نیستم محتوای آن کتاب را از نو در این جا بیاورم با این که دوست داشتم دستکم مبحث «لباس» را بیاورم. تنها تعریف غریزه و فطرت را در این جا تکرار می کنم تا سپس به منابع اصلی این نظریه پیشنهادی، اشاره کنم:

غریزه: نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ خود (فرد) ایجاد می کند.

ویژگی هائی از غریزه

۱- غریزه کاربرد محدودی دارد. مثلاً غریزه غذا به محض سیر شدن از کار باز می ماند. و همین طور غریزه ی جنسی.

وقتی که برّه ی آهو بزرگ می شود، رفتار مادر با او همان رفتاری است که با دیگر آهوان دارد، بدون هیچ فرقی.

۲- غریزه آینده نگر نیست و لذا حیوان در صدد ذخیره ی غذا برای آینده نمی آید و چیزی بنام «اقتصاد» ندارد. و همچنین دیگر غرایز (مساله مورچه و زنبور نیز بحث شد).

۳- غریزه، کور عمل می کند، غریزه ی غذا فقط غذا می خواهد و دیگر کاری ندارد که این غذا چیست؟ از کجاست و... همچنین غریزه، شبکه ی تحریم جنسی ندارد.

۴- غریزه کمیت گرا است و کاری با کیفیت یعنی «زیبایی»، ندارد.

۵- غریزه از ایجاد چیزی بنام «پشیمانی»، «خنده» و «گریه» عاجز است.

فطرت: نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ دیگران (زیباها: اشیاء، افراد، خانواده، جامعه و...) ایجاد می کند.

ویژگی هایی از فطرت

۱- فطرت کاربرد نامحدود دارد، انسان هرگز از زیبایی سیر نمی شود، همین طور از کار نیک، از دگر دوستی و...

۲- فطرت آینده نگر است. حتی در صدد تأمین نیازهای غریزی برای آینده نیز هست. و این نکته بس مهم است.

۳- فطرت بطور چشم بسته و کور، عمل نمی کند. بشدت گزینشگر، است. و شبکه تحریم جنسی را به وجود آورده است، جامعه و تاریخ را ساخته و اخلاق را به بار آورده است.

۴- فطرت در مواقعی که انسان تحت سلطه ی غریزه اشتباه می کند، انگیزشی بنام «پشیمانی» دارد.

۵- فطرت منشاء چیزی بنام «خنده» و «گریه» است.

۶- فطرت کیفیت گرا است و گرایش شدید به کیفیت دارد. اساساً جهان منهای فطرت، مساوی می شود با جهانی بدون مقوله ی «زیبایی». و از یک دیدگاه، همه آن فعالیت ها که انسان دارد و حیوان آن ها را ندارد، همگی به خاطر زیبایی است.

ناآگاه: در تعریف هر دو، لفظ «ناآگاه» آمده است. این انگیزه های ناخودآگاه می توانند (و باید) به مرحله «خودآگاه» برسند. و به طور نـادر نیز همچنـان در قـالب ناخودآگـاه فعـالیت می کننـد. یعنی ممکن است یـک فرد انسان که هم غریزه دارد و هم فطرت، فاقـد عقـل باشـد. و همان طور که غریزه غیر از عقل است، فطرت نیز غیر از عقل است. پیشتر به شـرح رفت که این دو آمر هستند و عقل مأمور.

دیگران: در تعریف فطرت، لفـظ «دیگران» آمـده، زیبا خواهی و دگرگرایی (دگرگرایی از نوع انسانی آن) جان مایه ی چیزی بنـام خانواده و جامعه است. دیگر نهادها و بخش های متعـدد و مختلف زیست اجتماعی بشـر، شاخ و برگ آن دو، هسـتند در عین حال تشکیل دهنده ی آن دو.

حفـظ: واژه حفظ در تعریف غریزه و فطرت، بیش از آن که یک معنای لطیف معنوی را تـداعی کنـد، دارای معنای مکانیکی، مـادی است و بـا جریان این بحث تناسب لازم را نـدارد و اما نظر به این که هر تعریف بایـد شامل «هـدف غائی» آن چیز مورد تعریف، نیز باشـد (و فراینـد نهـایی غریزه و فطرت، «حفـظ» است و همه نیروهـا و انگیزش هـای ناآگـاه در جهت حفـظ جریان دارنـد) حضـورش در تعریف ضـرورت دارد. و این لطف خواننـده است که به آن، معنی خشـک و خشن حفـاظت مکـانیکی، مادی محض، یا پلیسی و نظامی، ندهد.

منبع اصلی این نظریه

لفـظ فطرت بر سـر زبـان هـا هست. متأسـفانه آن را بـا لفظ غریزه به یک معنی و مترادف، به کار می برنـد. دست بالا آن را به معنی «غریزه ی تکامل یافته تر» می داننـد که یک چیز واحـد می شوند. نه دو چیز در عرض همدیگر و در تعامل با همدیگر و نیز تضاد نسبی با هم، که دو سر چشمه با حفظ دوئیّت باشند.

شگفت این که هم طرفـداران فیکسـیسم و هم طرفداران تطوّر دو واژه ی غریزه و فطرت را دو لفظ مترادف، می دانند. بنابراین در نظر هر دو طرف، انسـان دارای فقـط یـک روح می شود، مـاهیت انسـان یک ماهیت بسـیط و ساده می گردد. در حالی که انسان پیچیده ترین موجود، و ماهیتش مرکّب ترین ماهیت است.

به دلیل پیچیدگی ماهیت انسان، علوم انسانی، علوم پیچیده می شود، مترادف دانستن دو کلمه غریزه و فطرت، این مشکل را به مراتب مضاعف کرده این همه آشفتگی و تزلزل در علوم انسانی را به بار آورده و علم را دچار مشکلات اساسی کرده است که شرحش گذشت. از طرفی همگی اجماع داریم که ماهیت انسان یک ماهیت بسیط نیست، ساده نیست، پیچیده است. اما توجه نمی کنیم که لازمه ی بسیط نبودن و ساده نبودن، مرکّب بودن است. و هر ترکیب تعدد ترکیب دهندگان را، لازم گرفته است. یک موجود تک بعدی و تک روحی، این همه پیچیده نمی شود، که درونش عرصه کشاکش ها، تعارض ها، پشیمانی ها، خود نکوهش کردن ها، و... برونش پدیده های در هم پیچیده ای مانند خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق، قانون و... (که خود این ها هر کدام دریائی از تعارضات، تضادها، تعامل ها، همخوانی و ناهمخوانی ها، دارند) باشد.

همه موضوع ها، مساله ها، مقوله ها، سهل ها، دشوارها، مفهوم ها، و نامفهوم ها، حل شده ها و حل نشده ها، در علوم انسانی با صد بیان به ما نشان می دهند که «انسان یک روح دیگر هم دارد». این است کلید حل معمای بزرگ علوم انسانی.

اما اصل این نظریه از خود من نیست، آن را از منبع دیگر گرفته ام. ذکر منبع در چنین بحثی هیچ ضرورت ندارد. زیرا موضوع ما یک بحث تاریخی یا «تعبدی» نیست. نه از یک حادثه تاریخی سخن می گوئیم که موظف به ذکر مأخذ آن باشیم، و نه یک محاکمه دادگاهی مطرح است که وکیل یا دادستان موظف به ارائه منبع ماده ی قانونی مورد نظر خود، باشد.

در بحث علمی ادلّه علمی کافی، لازم است که درباره ی شان بحث شد، مطالعه و بررسی تمایزات انسان از حیوان در زیست شناسی، و نیز مطالعه پدیده های سترگ و در هم پیچیده هنگفت، از قبیل، زیبا خواهی، خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق و... لزوماً و الزاماً وجود این «روح دیگر» را ایجاب می کنند، و نشان می دهند:

اولاً: حیوان دانستن انسان، سخت کودکانه است.

ثانیاً: «تک بعدی دانستن انسانِ پیچیده» بشدت ساده لوحانه است.

ثالثاً: «بسیط بودن و مرکب نبودن ماهیت درونی انسان» بینش غیر عالمانه است.

بنابراین، نظریه مذکور دلایل خودش را دارد و نیازمند ذکر منبع و مأخذ نمی باشد. اما: چون اصل و اساس مطلب از خودم نیست و حتی همه ادّله بالا را نیز به وسیله همین اصل، در یافته ام، پس لازم است از صاحب آن نام ببرم: امام صادق، جعفر بن محمد (ع): هر پیامبری پنج روح دارد:

۱- روح حیات که به وسیله آن تکان خورده و نموّ می کند. [روح نباتی].

۲- روح قوّه ای که به وسیله آن بر می خیزد و فعالیت می کند [روح و توان حرکت انتقالی].

۳- روح شهوت که به وسیله آن می خورد، می آشامد و با زنان مقاربت می کند [روح غریزه].

۴- روح ایمان که به وسیله آن خدا شناس و عدالت خواه می گردد [روح فطرت].

۵- روح القدس که به وسیله آن، حامل نبوت می شود. با رحلت پیامبر، روح القدس به امام منتقل می شود.(۱)

بنابراین بینش، مطابق انسان شناسی امام صادق (ع)، گیاه یک روح دارد، حیوان سه روح دارد و انسان چهار روح. و مورد پنجم از بحث ما خارج است.

همان طور که گیاه فاقد روح انتقالی و روح غریزی است، حیوان نیز فاقد روح فطرت است.

در این حدیث یک مساله بزرگ علمی دیگر نیز هست، جاندارانی هستند که تنها روح نباتی و روح حرکت انتقالی دارند و فاقد روح شهوت (غریزه) هستند، باکتری ها که مؤنث و مذکر ندارند، تکثیرشان از راه تقسیم وجودشان است، کمر باکتری باریک می شود و به تدریج به دو باکتری تبدیل می گردد، ظاهراً تغذیه ی شان بدون شهوت غذائی، است. علی (ع) در حدیثی سخن از جاندارانی می گوید که در اوایل پیدایش حیات، بوده و مذکر و مؤنث نداشته اند و آن ها را «نسناس» می نامد.(۲) متأسفانه با این حدیث (مانند بسیاری از حدیث ها) برخورد علمی نشده است.

۱- کافی، کتاب الحّجه، باب ذکر ارواح الائمّه، حدیث ۳ - حدیث های دیگر نیز در کافی و غیر کافی، هستند.

۲- بحار، ج ۵۴ ص ۳۲۲.

بنابراین، مراتب حیات به شرح زیر می باشد:

۱- گیاه دارای یک روح است. (روح نباتی).

۲- باکتری دارای دو روح است (روح نباتی و روح حرکت انتقالی).

۳- حیوان دارای سه روح است. (روح نباتی، روح انتقال، روح غریزه).

۴- انسان دارای چهار روح است. (روح نباتی، روح انتقال، روح غریزه، روح فطرت).

روح چیست؟ حیات چیست؟ می گویند: علم از پاسخ به این پرسش، شانه خالی می کند زیرا در این مورد عاجز است. اما حقیقت این است که این مساله از موضوع علم خارج است چنان که از موضوع عقل و تعقل نیز خارج است کار عقل و علم بررسی و شناسائی فرمول های جهان و قوانین هستی، است. یعنی ابتدا باید جهانی باشد و قوانینی باشد، سپس عقل و علم روی آن ها به کار بپردازد. وقتی که پرسش به اصل و اساس هستی مربوط می شود، مساله ذاتاً از حیطه ی کاری عقل خارج، است.

مثلاً پرسیده می شود: خداوند، آن پدیده اولیه ی جهان را از چه چیز آفرید؟

کمی در این پرسش دقت کنیم: آن وقت که غیر از خدا چیزی نبود (حتی «وقت» هم نبود) فرمول ها و قوانین هستی نیز نبودند و قانون علت و معلول نیز، وجود نداشت. در واقع این پرسش، سالبه بانتفای موضوع است. آن پدیده ی اولیه، پدید شدن خود عقل نیز بود، پدید شدن خود قانون علت و معلول نیز بود. معنی این پرسش این است که: علت قانون علت و معلول، چیست؟ کار عقل و علم بررسی علت ها و معلول هاست. نه بررسی «علت قانون علت و معلول».

پیش تر از انجیل درباره ی آن پدیده ی اولیه نقل شد که «خدا خواست باشد، شد» و از قرآن نیز دیدیم که «کن فیکون» و خود عقل نیز با «کن فیکون» ایجاد شده و کار عقل و علم شامل مرحله «کن فیکون» نمی شود. پیدایش حیات (حیات های چهار گانه - روح های چهارگانه) نیز از این قبیل است و از حیطه کاری عقل و علم خارج است.

آن غرور نا به جای قرن ۱۸ دیگر کنار گذاشته شده، باز آن که «خدا» نامیده می شود در معبد علم و دانش در جایگاه دست نایافتنی خود، قرار گرفته است. عقل و علم این قدر رشد کرده که خود را و خدای خود را بشناسد، گر چه در موارد زیادی به جائی نرسیده است. امروز اگر کسی بخواهد پیدایش حیات را مانند آن چه مارکس و امثالش تعریف می کردند، تعریف کند و بگوید: «حیات اثری از انباشت نیروی متکامل ماده است». یک محصل دبیرستانی از او می پرسد: چگونه و چه طور و با کدام فرمول؟؟؟

حیات را در عینیت هستی، مشاهده می کنیم و عدم شناخت ماهیت و چگونگی پیدایش آن، نمی تواند دلیل انکار آن باشد. همین طور تعدد حیات های چارگانه مذکور را نیز مشاهده می کنیم، کار ویژه ی هر کدام، و ویژگی خود هر یک از آن ها را دقیقاً می بینیم، که فعالیت و آثار هر کدام از آن ها با دیگری فرق اساسی دارد، حوزه ی مشخص و وظیفه معینی، دارد. هر جا که روح فطرت نیست زیبا خواهی، خانواده خواهی، تکلیف گرایی و جامعه خواهی نیز نیست.

یک قاعده ی فرا گیر در فرهنگ قرآن و حدیث هست (گر چه در علوم انسانی همیشه قاعده ها استثنا هم داشته اند)، هر جا از واژه ی «فطرت» استفاده شده، ناظر به تمایزات انسان است. و در همه ی آن ها موجی از تفکیک غریزه از فطرت، در نظر هست.

یـک محقق به راحتی و به خوبی می توانـد این قاعـده و جهت گیری را در ادبیـات قرآن و حـدیث، مشاهـده کنـد. تنهـا کمی حساس بودن کافی است.

در این فرهنگ، آدم پیش از آن که روح چهارم در او دمیـده شود، دارای سه روح متقـدم، بوده است که این روح چهارم را با آن تشـریفات به او دمیدنـد. که والاترین موتاسـیون و جهش رخ داده و در اثر آن آدم توانست «نامگـذاری» کند. به هر شـیئی نامی بگذارد. یعنی دارای «زبان» باشد، «تمدن ساز» و «زیبا شناس» باشد.

در این فرهنـگ، فرشـته و ملـک تنهـا روح فطرت، دارد. حیوان نیز تنهـا روح غریزه، دارد. انسان هر دو را دارد. و در کشاکش این دو روح یا برتر از فرشته می گردد و یا پست تر از حیوان.(۱) قرآن و حدیث گاهی از روح غریزه، با «نفس امّاره بسوء»(۲) = منِ وادار کننده به زشتی ها. و از روح فطرت، با «نفس لوّامه»(۳) = منِ نکوهشگر خود، که از نازیبایی ها و زشتی ها بی زار است، تعبیر می کنند.

کـاربرد لفـظ «سوء» در این فرهنـگ، فراتر از امور تشـریعی و تقنینی است شامـل هر زشت و زشتی، می شود خواه در حوزه ی حلال و حرام باشـد و خواه خـارج از آن، و در مقام تفکیک میان زشت ها و زیباها، است. دقیقاً تعارض میان دو نفس را فراز می کند به ویژه واژه ی «لوّام» علاوه بر اصل دوگانگی ماهیت انسان، به اصل «پشیمانی» در درون انسان تاکید می کند.

۱- «کالانعام بل هم اضلّ». سوره فرقان آیه ۴۴.

۲- سوره یوسف، آیه ۵۳.

۳- سوره قیامت، آیه ۲.

تعبیر بـا دو لفـظ سوء و لوّام، به اصـل «کشاکش» در درون انسان، اهمیت بسـزائی می دهـد، اصل هائی که پیشتر به محورشان، سخن ها داشتیم.

ارجاع

از روال و رونـدی کـه در این نوشـتار پیش گرفته ام پیـداست که من نیز در صـدد یـک «ارجـاع» هسـتم. ویـل دورانت همه ی زیبایی ها و زیبا خواهی های انسان را به غریزه ی جنسی ارجاع می دهد. و صوفیان همه ی زیبایی ها و زیبا خواهی های انسان را به زیبایی خـدا ارجاع می دهنـد. که گـذشت. من همه ی تمایزات انسان در خواسـته هایش (که خواسـته های فطری نامیـده شدنـد) را به زیبـا خواهی انسـان ارجـاع می دهم. می خواهم بگویم: دگر دوستی، خـانواده خواهی، تکلیف گرایی و مسؤلیت پـذیری، دین خواهی، جـامعه خواهی و تمـدن سـازی، نظم خواهی و قـانون گرایی، دلسوزی و مهربانی، تاریـخ سازی و... و... انسـان، به زیبـا خـواهی او برمی گردد که منشـأش روح فطرت است. و در یـک کلاـم «روح فطرت یعنی روح زیبـا خواه». نـام «زیبـایی» در قرآن «معروف» است و نـام نازیبایی «منکر» است. معروف یعنی آن چه روح فطری انسان با آن انس دارد و آن را می خواهد. منکر یعنی آن چه روح فطری انسان از آن بیزار است.

زیبایی و تعادل

در بیان امام صادق(ع) که در بالا درباره ی روح های چهارگانه دیـدیم، «عدل خواهی» ویژگی اصـلی روح فطرت، اعلام شده است. آیـا بایـد گفت: همه ی خواسـته هـای فطرت به زیبـایی و زیبایی نیز به «تعادل خواهی» او برمی گردد، تعادل و عـدل در همه ی شئون و رفتارهای فردی و اجتماعی - ؟ آیا انسان چون تعادل خواه است و لذا زیبا خواه است؟ یا چون انسان زیبا خواه است و لذا تعادل خواه است - ؟ در بیان دیگر: زیبایی مولود تعادل است یا تعادل مولود زیبایی است؟- ؟

با عطف توجه به اصل «کشاکش» میان غریزه و فطرت، روشن می شود که خواسته اصـلی فطرت، تعادل است و نیز همان طور که دیـدیم در همه ی تعریف هـای مختلف که از زیبـایی شـده، تعـادل، هماهنگی، تقارن، از عناصـر اصـلی پدیـد آورنـدگان زیبایی هستند. پس اصالت با تعادل خواهی است و همگان دانسته و ندانسته سخن امام جعفر بن محمد(ع) را می گویند.

سه شگفت در یک نظریه

مارکس می گوید: «حیات اثری از انباشت نیروی متکامل ماده است». ملا صدرا نیز می گوید: «روح به وسیله حرکت جوهری، از جسم پدیـد می آید» - روح جسـمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است - ، هر متفکر و اندیشـمند از وحدت بل عین هم بودن این دو نظریه در شـگفت می ماند که این دو با همه ی تباین در مبانی اندیشه در هستی شناسی شان، به یک نتیجه ی واحد می رسند. و شگفت دوم این که هم مارکس و هم ملا صدرا این ادعا را به عنوان یک اصل علمی، مطرح می کنند بدون هر گونه توضیـح و تبیین علمی (که باز پرسش آن محصل دبیرستانی بی پاسخ می ماند) و همه ی انسان شناسی و فلسفه شان را در امور انسانی و اجتماعی بر این اصل ادعائی، مبتنی می کنند.

و شگفت سوم این که همه ی متفکران دانشمند نظریه مارکس را مردود دانسته آن را یک کار غیر علمی و کلّی گوئی، می دانند. در حالی که همان نظریه از قول ملا صدرا (در اثر تشویقات هانری کربن) در نظر برخی از ایرانیان، اصل علمی معتبر، شناخته می شود.

مساله ی اصالت مادّه، و نیز ریشه ی بحث بالا به یونان قدیم می رسد. در این بین ما نمی دانیم مارکس و ملا صدرا در این سخن شان چه قدر از قدیمیان یونان و چه قدر از افکار بعدی تأثیر پذیرفته اند. و چون تأثیر پذیری مارکس از ملا صدرا و پی روانش، خیلی بعید است، عین هم بودن این نظریه شان، یک امر اتفاقی نادر و رخداد عجیبی می باشد.

چیستی زیبایی

تعریف

زیبایی عبارت است از: برخورداری یک شیی ء در شیئیت خود، از کمال تعادل، با معیارهای فطرت.

آخرین قید، یعنی «معیارهای فطرت»، معیارهای غریزی را کنار می زند. هیچ غذائی به خاطر گرسنگی شدید و هیچ جنس مخالفی به خاطر فشار شدید شهوت، زیبا نمی شود. توضیح این نکته، بس مهم و بس دقیق است: فطرت از خوردن غذای نازیبا و استفاده از جنس مخالف نازیبا، منع می کند. وقتی که گرسنگی یا میل جنسی شدید می شود، آن «کشاکش» میان غریزه و فطرت شروع می شود، یکی از آن دو باید تسلیم شود، چون در این شرایط غریزه نیرومند است فطرت را به تسلیم وا می دارد که با او هم آوا گردد.

اما به محض این که از آن شدت، کاسته می شود، باز فطرت در جایگاه اول خود می ایستد باز آن غذا و آن جنس مخالف را نازیبا می بیند. اگر شخص به خاطر آن ضرورت غریزی، کمی افراط کرده باشد، یعنی فطرت اندکی بیش از حدّ ضرورت تسلیم غریزه شده باشد، آن «پشیمانی» شروع می شود. میزان پشیمانی بسته به میزان افراط است. به میزان پشیمانی نیز «لوّام» ی = «خود نکوهشگری» فعال می شود.

در مثال بالا، «حفظ خود» طبعاً و طبیعتاً بر «حفظ دیگران» به معنائی که در تعریف غریزه و فطرت گذشت، تقدم می یابد با امضائی که غریزه از فطرت می گیرد، خود خواهی و در صدد حفظ خود بودن را به نوعی، رنگ دگرخواهی، می دهد. پس از رفع ضرورت، کاذب بودن آن محسوس می شود.

ضرورت ها، ضرورت ها هستند و طبیعت طبع بشر همیشه به ضرورت ها تقدم می دهد. آن چه موضوع بحث است انسان در حال نرمال، است. چنان که بیماری، بیماری است. و آن چه در محور بحث قرار دارد، انسان نرمال است.

انسانی که مادر زاد نابینا است درست مانند بینایان در صدد جنس مخالف است در حالی که بهره ای از زیبایی نمی برد.

جنس خواهی در اصل و اساس خود، ربطی به زیبایی ندارد. اما یک انسان خنثی (واقعاً خنثی که هیچ ته مانده ای نیز از خواسته و انگیزش غریزی به جنس مخالف، ندارد) زیبایی جنس مخالف را هم درک می کند و هم می ستاید.

تعادل

مراد از تعادل، تعادل نسبی است از دو جهت: اولاً مقید به قید «در شیئت خود» است که کمال هر چیز به نسبت نوع خود آن است. ثانیاً مقید به تجربه ی دریافتگر، است که پیشینه ی ذهنی او چیست. که گفته اند «مجنون صحرانشین زیبایان شام و مداین را ندیده بود خیال می کرد لیلی زیبای ایده آل است»، «یارو غذا ندیده گمان می کند عیالش استاد آشپزی جهان است». اما همان طور که در مبحث «زیبایی و نسبیت»، رابطه ی چندین نوع نسبیت با زیبایی بررسی شد، با این همه زیبایی یک واقعیت است بل یکی از اساسی ترین واقعیت ها است. کمال نیز درست به مانند تعادل، هر دو قید و نسبیت را دارد.

اگر غذا، یا جنس مخالف و یا هر خواسته غریزی (در انسان نرمال و در شرایط نرمال) همراه با تایید فطرت یعنی زیبا هم باشد، این جاست که انسان با هر دو روح خود، آن را می خواهد نه با غریزه ی تنها، یا با فطرت تنها. که دو روح تنیده بر همدیگر، در یک تعامل متعادل به عنوان یک «شخصیت واحد» عمل می کنند.

جرم

جرم دو نوع منشأ دارد: نوع اول وقتی است که غریزه بر فطرت مسلط شود هم خود فطرت و هم عقل را به تسخیر خود در آورد و از آن ها بهره کشی کند. گاهی به این گونه افراد «زیرک و هوشمند» می گویند که منطق شان منطق ماکیاولی و رفتارشان رفتار عقلانی از نظر پاراتو، است که مثلاً ـ عمروعاص داهی ترین مرد عرب، می شود. اما از نظر امام صادق(ع) هوشمندی، زیرکی و عقل اینان «عقل نکرائی» است.(۱) در مبحث پیش توضیح داده شد: «منکر» آن چیزی است که از نظر فطرت سالم، نازیبا و مورد نفرت باشد. وقتی که فطرت سرکوب شده و کاملاً به استخدام غریزه درآید، خود فطرت و نیز عقل به منکر تبدیل می گردند.

۱- کافی، اصول، ج اول، کتاب العقل، ح ۳.

نوع دوم وقتی است که فطرت تنها به وسیله ی غریزه سرکوب نشده، بلکه عامل دیگر نیز در میان است. عدالت زیباست و ستم زشت. تئالف زیباست و تجاوز به عنف زشت است. زندانیان باتجربه بر اساس مشاهدات عینی خود گفته اند: جانسوزترین پشیمانی در پی قتل پدر یا مادر است پس از آن در پی قتل فرد زیبای جنس مخالف بعد از تجاوز، است. در مورد اخیر برخی از این قاتلان نسبت به برخی دیگر فشار پشیمانی شان اندک است اینان کسانی (مردان و زنانی) هستند که قربانی شان اینان را نازیبا و زشت می دانسته اند و تنها به این دلیل با این ها به تئالف نرسیده اند.

ظاهراً در این جا اندکی به بینش فروید نزدیک می شویم. اما در واقع قضیه برعکس است. زیرا غریزه ی چنین فردی سرکوب نشده آن چه سرکوب شده فطرت اوست. هیچ جرمی واقع نمی شود مگر پس از سرکوب شدن فطرت. فطرت مجرمانی از این قبیل نیز سرکوب شده که مرتکب تجاوز شده اند. نازیبایی شان در نظر مقتول، سرکوفت دیگر است که از تحرک آن در پس از حادثه نیز می کاهد و پشیمانی، شدید نمی شود. زیرا زیبا خواهی فطرت پیش از هر چیز، به «خود را زیبا یافتن» توجه دارد که گفته اند: هیچ کس خود را زشت نمی داند مگر بیمار باشد.

البته این بحث بر محور ضمیر ناخودآگاه است نه در مرحله ی آگاهی. انسان شناسی بیش از روان شناسی به محور «ناخودآگاه» می چرخد،(۱) تا به پاسخ «انسان در مرحله مقدم بر آگاهی چیست» نرسیم، به پاسخ «روان انسان در مرحله مقدم بر آگاهی چیست» نخواهیم رسید. چون در این صورت، روان شناسی به محور موضوع مجهول خواهد چرخید، که می چرخد.

۱- پیش تر نیز تکرار شده است که اساساً کل و همه ی این مباحث به محور مرحله ی پیش از آگاهی، می چرخد.

نگـاه دوبـاره: پس از توضـیح بالاـ دربـاره ی تعریف بالاـ لاـزم است نگـاهی دوباره به برخی از تعریف های دیگر در چیستی زیبایی، داشته باشیم. برای این نگاه مجدد، دو تعریف از اروپائیان و یک تعریف از شرقیان را برمی گزینم:

ارسطو: زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب و نظم آلی اجزاء در کل بهم پیوسته.(۱)

هماهنگی، تناسب، نظم آلی اجزاء در کل، همگی در آن «کمال تعادل» که در تعریف ما آمـده، خلاصه شـده انـد. اما تعریف ارسـطو نواقصـی دارد: اولاً قید «در شـیئیت خود شـیی ء» را نیاورده است دچار کلی گرایی ویژه ی فلسـفه ی خویش است. در ثانی: بیان او مبتنی بر یک اندیشه ی ریاضـی گرانه است، بی تردید نگرش ریاضـی گرانه صـرفاً جنبه ریاضی شیی ء زیبا را در مـد نظر می گیرد و از ابعـاد دیگر آن به ویژه از ابعـاد شـگفت دست نیـافتنی آن، باز می مانـد. در مبحث اول (مبحث تعریف) گفته شد که تأثیر پذیری ارسطو در این تعریف از فیثاغورسیان، مشخص است.

۱- لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

هنفلینگ در کتاب «چیستی هنر» می گوید: ارسطو می گوید: «فرم های اصلی - عناصر اصلی - زیبایی عبارتند از نظم، تقارن، و تعیّن که علوم ریاضی آن ها را در درجات معیّنی مشخص می کند».(۱)

درست است، قید «اصلی» نشان می دهد که در نظر او عناصر دیگری هم هستند که ذکر نکرده است. شاید یکی از آن ها کمال باشد، کمال نظم، کمال تقارن و کمال تعین. کمالی که دست ریاضیات به آن نمی رسد، و بیش از آن چه از مدرکات ریاضی باشد، از مدرکات احساسی و درونی است. اما کمال را از عناصر غیر اصلی دانستن، مشکل است بلکه نادرست می باشد.

ثالثاً: روشن نمی کند که چرا هنگامی که این عناصر در یک شیی ء جمع و حاصل می شوند، موجب گرایش انسان، می گردد؟ به قول ویل دورانت: درست است «نمی توانیم در برابر فریبندگی فرمول بندی و قاعده سازی [ریاضی] مقاومت کنیم، اما چرا نفس انسان از هماهنگی و پیوستگی لذت می برد؟».(۲)

اما پاسخ این پرسش در تعریف ما به روشنی آمده است: برای این که انسان دارای یک روح دیگر بنام فطرت است که خواسته ای جز تعادل و هم آهنگی، ندارد. که به همین خاطر قید «معیارهای فطرت» در تعریف آورده شد.

۱- هنفلینگ، چیستی هنر، ص ۶۳.

۲- لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

و دیگر جائی برای پرسش دیگر نمی ماند، مگر از آن سنخ که در بحث از «حیات» و «روح» به شرح رفت که علم با بینش علمی، اعلام می دارد: این گونه پرسش ها از موضوع علم، خارج است.

کانت: زیبایی صفتی است که موجب می شود دارنده ی آن قطع نظر از فواید و منافعش خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیر ارادی و حالتی خوش دور از نفع و سود برانگیزد.(۱)

در این تعریف چیز تازه ای دیده نمی شود و نوعی توضیح واضحات است، مگر قید «دور از نفع و سود». کانت این قید را در تعریف «فعل اخلاقی» نیز آورده است که دیگران از اروپائیان و نیز مرحوم مطهری(۲) آن را رد کرده اند و باور دارند هیچ کار انسان بدون جهت نفع خواهی، نیست. اما با ردّ سخن کانت، فرق میان فعل اخلاقی و فعل غیر اخلاقی، همچنان مجهول مانده است. مرحوم مطهری به دوگانگی درون انسان و به چیزی بنام روح فطرت جدای از روح غریزه، توجه ندارد، یک جلد با عنوان «فطرت» از مباحثات ایشان چاپ شده نشان می دهد که او در توضیح غریزه و فطرت تا جائی پیش رفته که یکی از مخاطبان می پرسد آیا در انسان دو چیز هست یکی غریزه و دیگری فطرت؟ متأسفانه استاد در پاسخ، جریان سخن را به یکی بودن غریزه و فطرت، بر می گرداند که مطابق علوم انسانی روز، می گردد. یعنی مرحوم مطهری از همان جا بر می گردد که برگسن بر می گردد.

بر اساس تعریف غریزه و تعریف فطرت که در مبحث پیش گذشت، فعل اخلاقی فعلی است که مطابق مقتضیات فطرت، انجام یابد. که از آن جمله است دگر دوستی، تکلیف خواهی و مسئولیت پذیری، و جامعه خواهی. انسان در فعل اخلاقی نیز سود می برد اما سود فطری نه غریزی.

۱- همان.

۲- کتاب تعلیم و تربیت، بخش فعل اخلاقی.

در بیان کانت به ویژه درباره ی زیبایی، نقص آشکاری وجود دارد. زیرا برخورداری شخص دریافتگر از زیبایی و نفع بردنش از آن، امری بیّن و بس فراز است حتی بهرمندی از زیبایی ها در سلامت جسم و جان(۱) و توانبخشی آن بیش از پیش به نیروهای حیاتی انسان، که هر دو با منافع مادی ملازمه دارند، مسلّم است. و قید «غیر ارادی» که او آورده، قید «سیر و شهود» است نه قید «نفع». حتی اگر پذیرفته شود که مراد کانت نفع و سود اقتصادی است و نیز ملازمه میان تأثیر بر سلامت جسم و جان، با نفع اقتصادی با تسامح نادیده گرفته شود. باز این پرسش می ماند: چرا شیی ء زیبا بدون انگیزه ی نفع و سود برای انسان خوشایند است؟

در تعریف ما روشن می شود که اولاً انسان از مشاهده زیبایی سود می برد، سود فطری نه غریزی. ثانیاً چون انسان روحی دارد بنام فطرت، از زیبایی لذت می برد. درست مانند مساله فعل اخلاقی، بلکه فعل اخلاقی را باید به زیبا خواهی برگردانیم.

حرف «ی» در «شهودی غیر ارادی»، نشان از «مجهول» است یعنی یک شهود مجهول، و مصداق تعریف مجهول با مجهول می گردد. اما در تعریف ما آن شهود معلوم است «شهود فطری»، برداشت فطری، لذت فطری. تنها مجهولی که در تعریف ما می ماند «حیات» و «روح» است که مشروحاً بیان شد این مساله به تشخیص خود علم، از موضوع علم خارج است.

۱- البته زیبایی موسیقی، مشمول این سخن نیست که خواهد آمد.

شیخ اشراق

آنان که در ممالک خاورمیانه برای زیبایی تعریف گفته اند یا مشائیان هستند یا صوفیان، گروه اول ارسطوئیان هستند با همان تعریف ارسطو. درباره ی بینش و نگرش صوفیان نیز پیشتر بحث شد که آنان کاری با واقعیات ندارند و بحث ما در واقعیات است. نظر به ویژگی بینش سهروردی، بهتر است نگاه دوباره ای نیز به تعریف او داشته باشیم. پیشتر تعریف زیبایی از نظر او را بدین صورت دیدم: «زیبایی عبارت است از کمال که در یک شیی ء حاصل است» و «درک زیبایی عبارت است از درک کمالی که در یک شیی ء هست» و «میزان درک زیبایی، بسته به کمال خود درک کننده است، او به هر میزان که کمال داشته باشد به همان میزان از مشاهده ی زیبایی اشخاص و اشیاء، لذت می برد».

در همان جا گفته شد: در این تعریف نیز پرسش های ما سر جای خود هست: کمال چیست؟ چرا و چگونه انسان کاملترین موجود شده تا توانسته به کمالی برسد که کمال دیگران و خود را درک کند و سخن از زیبا و نازیبا بگوید؟ آن کدام گوهری است که در نهاد انسان هست و در نهاد حیوان نیست؟

سهروردی تصریح می کند که انسان را حیوان نمی داند، اما توضیح نمی دهد که فرق اساسی این دو در چیست، اگر این موضوع را در بینش او خیلی کش بدهیم به نحوی با پاسخ صوفیان، شبیه می شود. که «در انسان روح خدا دمیده شده». و آن را به قرآن نسبت می دهند که خود دین این نسبت را رد می کند.(۱) در ثانی خودشان انسان را تک بعدی و دارای فقط یک روح می دانند که ممکن است امّاره شود و ممکن است لوّامه شود. و معلوم نیست چگونه روح خدا روح امّاره می گردد!؟! و این چه سخنی است و چگونه با بینش دین، سازگار است، مگر با آن بینش مبتذل که ابلیس را نیز مظهر خدا می داند.

اما در تعریف ما پاسخ همه این پرسش ها آمده به شرحی که در همین سطرها گذشت.

این مبحث را با این عبارت به پایان می برم: تا هنگامی که روح دوم (فطرت جدای از غریزه) پذیرفته نشود همه علوم انسانی همچنان لنگ خواهد ماند، خواه در غرب و خواه در شرق. من آن چه را که می توانستم به عرض رسانیدم تکمیل آن با دیگران.

۱- بحار، ج ۲ ص ۱۱.

نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها

نگرش منفی سه دین اخیر

هگل می گفت: «مدرنیته دوران مفهوم است و دیگر دوران هنر نیست». این سخن هگل بر اساس واقعیاتی است که بر زندگی بشر گذشته و می گذرد. اما می دانیم ادیان هر آن چه بر بشر گذشته یا می گذرد را تایید نمی کنند، واقعیت هائی را که با صحت و حقیقت مطابقت نمی کنند، نمی پذیرند، در این گونه موارد، می گویند نباید چنین می شد. بر اساس آن چه ادیان می خواستند باید گفت: قرار بود دوران سه دین اخیر از زمانی که موسی در سینا به نبوت مبعوث گشت، دوران «مفهوم» باشد نه دوران «هنر». اما این سخن بدین خشکی هم نیست، به شرح زیر:

در مبحث «زیبایی و ادیان»، رابطه ادیان با زیبایی را توضیح می دادم اما به سختی جلو قلم را می گرفتم تا کمتر به قلمرو هنر وارد شود. زیرا رابطه ادیان با زیبایی، با رابطه شان با هنر، فرق زیادی دارد. گاهی در عین زیبا خواهی بشدت هنر ستیز می شوند، اولاً چگونگی این هنر ستیزی و در ثانی چرائی آن، بس مهم است که توجه لازم به این دو موضوع نشده و نمی شود.

رابطه ی دین با هنر، یک سیر تاریخی دارد از اولین دین تا آخرین دین. این سیر را با کمی دقت می توان در عینیت تاریخ مشاهده کرد. رابطه ای رو به کاهش، که درباره ی تصویر و شمایل به افول می رسد. قدیمی ترین دین هنر گراترین دین است و آخرین دین در این بعد، هنر ستیزترین آن هاست و ادیانی که در فاصله این دو هستند با همان نسبت تقدم و تأخر، می باشند. این یک واقعیت انکارناپذیر است که گوئی یک قانون طبیعی و حتی ریاضی را تحقق بخشیده است.

رودولف اوتو می گوید: «دین و هنر از دو جهت همانند هستند: ۱. هر دو توصیف نشدنی اند. ۲. هر دو خصوصیت تنزل و تعالی را برای نظاره کننده فراهم می کنند. این دو آن قدر به هم نزدیک اند که حتی ممکن است تجربه ی زیبا شناختی هنری برای برانگیختن تجربه ی دینی به کار رود». (۱)

رودولف به روی هم رفته ی ادیان نگاه می کند با یک برداشت کلی از ادیان، دین و هنر را همانند هم می بیند. اگر او در صف تاریخی ادیان، به هر دین در جایگاه خود می نگریست می دید که زمانی دین و هنر نه فقط همانند هم بوده اند بلکه میان شان یک وابستگی تنگاتنگی بوده که به عین هم بودن نزدیک بوده اند. با آمدن هر دین متاخر، این وابستگی ضعیف شده تا با آمدن دین موسی کاملاً از هم گسسته است، دین یک چیز شده و هنر چیز مستقل دیگر. و قرار شده هر کدام راه خود را بروند و در حوزه یکدیگر دخالت نکنند.

چنین نگرش و بررسی تاریخی وقتی صورت سالم علمی دارد که محقق هر کدام از ادیان را در جای گاه راستین آن، قرار دهد. مثلاً رودولف مسیحی واقعیت دین مسیح را از عناصر یونانی آریائی، و از عناصر هندوئیزم و از عناصر رومی، لخت کرده و آن گاه به آن بنگرد. در این صورت می گفت: دین و هنر در ادوار اولیه از جهاتی عین هم بوده اند و در ادوار بعدی به تدریج از هم فاصله گرفته اند، در دوره ای تنها از دو جهت با هم همانند بوده اند و در سه دین اخیر کاملا از هم جدا شده اند.

به اجماع همه ی دین شناسان، واقعیت همه ی ادیان که در ظاهر دارند با حقیقت آن ها متفاوت است، زیرا در همه ی آن ها عناصر نفوذی حضور دارد در برخی کمتر و در برخی دیگر بیشتر. مسیحیت امروزی در اثر نفوذ عناصر اساسی زیاد از ادیان و فرهنگ های یاد شده، ماهیتی پیدا کرده که شبیه دین های پیش از موسی شده و این همه با هنر دم ساز گشته است و در اصل با تصویرگری و شمایل سازی کاملاً مخالف بود.

۱- نشریه بازتاب، شماره ۱۹ - و این که می گوید «دین و هنر هر دو توصیف نشدنی اند»، همان مشکل است که در هر کدام از علوم انسانی به نوعی با آن رو به رو هستیم. اما اگر روح دوم پذیرفته شود. هم دین و هم هنر هر دو توصیف پذیر می شوند. همان طور که در مبحث پیش درباره ی زیبایی، گذشت.

در این بررسی تاریخی، اگر اولین دین را در کنار آخرین دین بگذاریم، مشاهده می کنیم که در این بعد، دو چیز کاملاً متمایز از همدیگر، با ماهیت متباین، در پیش روی مان، هست: «دین هنری» کاملاً هنری، و «دین علمی» کاملاً علمی.(۱)

در این مبحث ابتدا با دیدگاه و ادبیات خود ادیان خاورمیانه، پیش می رویم: از آدم تا ادریس (هرمس) چیزی بنام خط و کتابت، وجود نداشت. خط در زمان ادریس پدید شد. از ادریس تا موسی نیز پیام الهی مکتوب، در دست نیست و تورات اولین پیام الهی مکتوب است.

اما هنر از آغاز با انسان بوده و در بستر تکاملی خود می پلکیده است. تردیدی نیست که از آدم تا ادریس اگر نیازی به ثبت و ماندگار کردن یک مطلب، پیش می آمد برای ثبت آن و ماندگار کردنش، وسیله ای غیر از هنر وجود نداشت، هنر بیان (شفاهی)، هنر علائم نگاری، هنر شمایل و تصویر نگاری.

وقتی یوحنّا دمشقی در قرن هشتم میلادی، استدلال می کند که برای مردم بی سواد، شمایل ها (صورت ها و مجسمه ها) درست به میزان کتاب مقدس، کاربرد آموزشی و تبیینی دارند. پیداست که برای دوران پیش از پیدایش کتابت، غیر از هنر ابزاری در این باره وجود نداشته است.

زبان

نظر به این که آن دوران ابتدائی، ابتدائی بود، زبان نیز محدود و بیان بشدت نارسا بوده است. زیرا توسعه ی زبان با توسعه ی جامعه ملازمه ی تنگاتنگ دارد و می توان گفت (و باید گفت) هر دو، دو روی یک سکّه اند. زبان یعنی «نامگذاری به اشیاء محیط و به رفتارهای خود» و زبان از اسامی اشیاء و اسامی افعال، تشکیل می شود. یعنی زبان اولین و مهم ترین «هنر علمی» بشر است که انسان صدا را تقطیع کرده و آن مقطّع ها را به صورت کلمه و جمله نظم داده است. هنرِ علمی ای که انواع متعدد بشرهای پیش از آدم، به آن نرسیدند.

۱- از حوالی سال ۱۳۳۵ شمسی، یک حرکت علمی درباره ی شناخت دین اسلام به راه افتاده بود. تا زمانی که مهندس بازرگان دولت موقت را تشکیل داد. هنگامی که انتقادهای سیاسی متوجه بازرگان شد، دین علمی نیز به خاطر سرکوبی او به زیر سؤال رفت، طلبه جوانی در رد دین علمی او کتابی نوشت. و بالاخره اسلام علمی در مقابل اسلام هندوئیزم گرا و ارسطو گرا، شکست خورد. البته این سخن به معنی تایید همه ابعاد فکری بازرگان، نیست.

زیرا آن ها شاخه های تکامل یافته از حیوان بودند که روح دوم به آنان داده نشده بود. مشاهده می کنیم که در داستان آدم وقتی که یک روح دیگر نیز به او داده می شود، اولین چیزی که فرشتگان را به اهمیت این موجود، متوجه می کند، توان «نامگذاری» او است که توانست به هر شیئی نامی بگذارد.(۱)

و چون «انسان شناسی توصیفی»، انسان کنونی را با بشرهای پیش از آدم (که صدها هزار سال با آدم فاصله دارند، و منقرض شده بودند) اشتباه می کرد، مطابق فرضیه ی «انسان حیوان است»، زبان را یک پدیده ی کاملاً قرار دادی و باصطلاح یک پدیده کاملاً- «مصنوعی»، می دانست که امروز علم و علما از آن اعراض کرده اند. زبان نیز در کنار زیبا شناسی، مسئولیت پذیری، خانواده خواهی، جامعه خواهی و... قرار گرفته است و مشمول همان مباحث شده است که در این رساله، به شرح رفت.

پیش از پیدایش خط و کتابت که یک پدیده کاملاً مصنوعی و قرار دادی است، زبان محدود و هنر تصویر نگاری و علائم نگاری، برای تبیین آموزه های دین به کار گرفته می شد. و نقل و انتقال آموزه های دینی و نیز تبادلات اقتصادی با این سه ابزار انجام می یافت. و هر سه به سرعت با برخورداری از روح دوم، رو به تکامل و توسعه می رفتند که منجر به پیدایش خط و کتابت گشته است.

از جانب دیگر، لازم است به این اصل توجه شود که خط پس از پیدایش، مدت زمان طولانی را لازم داشته تا به عنوان یک ابزار در انتقال افکار و ثبت مطالب، به کار آید. اکنون که در پیشرفته ترین عصر به سر می بریم، هنوز خط و کتابت برای افراد بی سواد، فاقد ابزاریت است.

۱- رجوع کنید، تبیین جهان و انسان، بخش انسان شناسی اول، از نویسنده.

این خود دلیل محکم دیگر است که هنر در اعصار اولیه ابزار انحصاری برای ثبت مطالب بوده است. خواه هنر بیان و خواه هنر تصویر و علائم. و در این جا به اصل مهم دیگر درباره ی ادیان موجود، می رسیم که «هنری ترین دین مانند هندوئیزم، غیر علمی ترین دین است و برعکس: علمی ترین دین مانند اسلام غیر هنری ترین دین است». قدیمی ترین دین هنری ترین است و آخرین دین علمی ترین است. و اصل مهم دیگر این است که: باید توقع مان از ادیان، در علم خواهی مان، مطابق همان جای گاه تاریخی هر دین باشد. در این صورت، توقعات ما نسبت به هر دین، منصفانه خواهد بود.

با این رویکرد، از آدم می رسیم به موسی (حوالی ۳۴۰۰ سال پیش)، پیام الهی را برای اولین بار در الواح او مخطوط و مکتوب، می بینیم، در حدود هزار و پانصد سال پیش از او، اولین پیامبر اولوالعزم بنام نوح آمده و رفته است. اولوالعزم یعنی «پیامبر مؤسس»، پیامبران غیر اولوالعزم بنیانگذار دین نو، نیستند یا مروج دین پیامبر پیشین هستند یا اصلاحگر آن. گاهی گفته می شود که اولوالعزم آن است که کتاب آورده باشد. این سخن با توجه به این که همه ی پیامبران اولوالعزم در عصری بوده اند که خط وجود داشته، یک حرف بی اساس نیست. اما ما در سه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام) مدرکی در دست نداریم که نوح آموزه های خود را در یک کتاب، آورده باشد. و از تاریخ نیز چنین دلیلی نداریم. قرآن عبارت «صحف ابراهیم و موسی» را آورده لیکن درباره ی نوح چنین تعبیری وجود ندارد.

در برخی حدیث ها لفظ «کتاب» درباره ی نوح آمده است.(۱) اما چنین تعبیری درباره ی شیث هم آمده و در خود همان حدیث تصریح شده که ادریس خط را اختراع کرده است(۲) و در زمان شیث که پسر آدم بوده، خط وجود نداشته است. بنابراین مراد از کتاب شیث، کتاب خطی نیست و کتاب هنری است که نوع آن برای ما مشخص نیست. بحث در نام «کتاب» نیست. بحث در چگونگی ثبت پیام ها در آن است که آیا با خط بوده یا با هنر.

با این روند، به نظر می رسد تبیین آموزه های دینی و ثبت آن ها، از آدم تا ابراهیم، به عهده ی هنر بوده است و از ابراهیم تا موسی خط در حدّ «صحیفه» - کتابچه - به عنوان ابزار دوم و کمکی، در کنار هنر، جای گرفته است نه چندان مهم. زیرا از کتابچه ها (ورقه ها) ی ابراهیم در اختیار دو پسرش اسماعیل و اسحاق، چیزی نمی بینیم، همان طور در دست نوادگانش یعقوب و یوسف. و اگر در اختیار داشته اند به عنوان یادگاری خانوادگی در درون خانواده قرار داده اند، نه منبع تبیین دین که به مردم ارائه دهند. در میان مردم بنی اسرائیل که جمعیت شان در پیش از ظهور موسی به صدها هزار می رسید، نه تنها چنین چیزی دیده نمی شود، مورد ادعا هم نیست، یعنی حتی نگفته اند چنین چیزی بوده و از بین رفته است.

۱- بحار، ج ۱۱ ص ۳۴.

۲- همان، ص ۳۲.

کتابی ترین دین، یعنی اسلام، مردمان یهودی و مسیحی را «اهل کتاب» می نامد که شامل عرب های مسیحی هم می شود. اما مردم قریش را اهل کتاب نمی داند با این که قریشیان خودشان را پیرو دین اسماعیل و ابراهیم می دانستند حتی به «سنن ابراهیم»(۱) - اعمال هفتگانه حنیفیت - از جمله غسل جنابت، عمل می کردند.(۲) این موضوع تنها به این خاطر نیست که قریش دچار شرک و بت پرستی بود، خود قرآن نسبت شرک را به یهودان و مسیحیان نیر می دهد، یهودان را «عزیر پرست» و مسیحیان را «عیسی پرست» می داندو یا نوعی آتش پرستی و مهر پرستی که ایرانیان دچار آن بودند، با این وصف، در نظر مسلمانان اهل کتاب شناخته شدند. مردم قریش با همه بت پرستی شان، به طور کاملاً روشن و صریح به خدای واحد که نه دیده می شود و نه محدود است باور داشتند. در بالای مصوبه ای که بر علیه بنی هاشم نوشته بودند عنوان «باسمک اللّهم» را گذاشته بودند. توحید در ادیان یهودی و مسیحی و ایرانی، پس از توضیحات و توجیهات طولانی، محقق می گردد. خیلی فکر و اندیشه لازم است تا یهوه ی یهودیان از زندان انحصاری به عرصه توحیدی برسد و خدای مسیحیان از تثلیث فارغ شده به توحید ناب برسد و خدای ایرانیان یقه اش را از دست ایزدان بی شمار در آورد و «اهورا» بدون قید «مزدا» باشد. اما خدای قریش بدون آمیزه ای از انحصار و محدودیت، و بدون آمیزه ای از تثلیث آریائی(۳) مسیحیت، و بدون آمیزه ای از سنخیت با ایزدان ایرانی، یک خدای بزرگ و واحد است که بت هر قبیله مانند گوشی تلفن وسیله تماس با اوست همراه با حفاظت از کیان قبیله، و نقش «آرم» قبیله را نیز به عهده داشت که به قول فروید «توتم» قبیله بود.

۱- رجوع کنید، وسایل الشیه، ج ۲ (چاپ ۳۰ جلدی) ص ۱۱۵.

۲- احتجاج طبرسی، مناظره ی امام صادق (ع) با زندیق.

۳- لفظ «پدر» - پیتر - درباره ی خدا، از قدیمی ترین باورهای آریائیان است که در آسیای مرکزی پیش از مهاجرت، و در سر تا سر اروپا و نیز هندوستان، پس از مهاجرت، بوده و هست. تنها آریائیانی که به ایران آمدند و دین کادوسیان را پذیرفته و آن را ابتدا به میترائیزم و سپس توسط اصلاحات زردشت به زردشتی تبدیل کردند، اصطلاح «پدر» را از اهمیت برانداختند.

بنـابراین معلوم می شود که معیـار «اهـل کتـاب» بودن، یـا نبودن، همان خود «کتاب» است نه خلط میان شـرک و توحیـد. مردم قریش در همـان دوران «تـبیین دیـن بـه وسـیله هنر» مرتجعـانه بـه دور از علم گرایی و خرد گرایی، بـاقی مانـده بودنـد که لقب «جاهلیت» را دریافت کردند. زیرا از آغاز نبوت موسـی مقرر بود که دین هنری حذف شود و دین علمی مطرح گردد. در میان قریش افرادی که توان خوانـدن و نوشـتن را داشـتند به تعـداد انگشـتان بودند، خواندن ونوشـتن برای اشـراف تا حدودی ننگ محسوب می شد و صـفتی تلقی می گشت که سـزاوار بردگان است. دین خاتم با علم و قلم آغاز شده و محکومین به اعدام را در قبال تعلیم خط و کتابت به چنـد نفر، آزاد می کنـد. طلب علم را فریضه می دانـد. خـدای اسـلام به حـدی به قلم ارزش می دهد که به آن سوگند یاد می کند.

گـاهی از برخی افراد مسلمان، سـنی یـا شـیعی شـنیده می شود: خـط و خوانـدن و نوشـتن، فضـیلت نیست. زیرا که پیامبر(ص) خوانـدن و نوشـتن نمی دانست. امـا این باورشان با دیگر باورهای خودشان، سازگار نیست، آنان پیامبرشان را عالمترین موجود پس از خـدا، و «عقل کل» می داننـد. کسـی که توان آشـنائی با ۲۷ حرف قرار دادی اعتبـاری، را نـدارد، چگونه عقـل کل می شود. در جـای دیگر نیز می گوینـد به زیـد بن ثـابت یـاد می داد که این چنین بنویس و آن چنـان ننویس و عملاًـ جزئیات هنر نویسـندگی را به او می آموخت. به نظر این افراد «امّی» یعنی بی سـواد. در حـالی که امّی یعنی کسـی که هر چه دارد از خـود اوسـت از کس دیگر یـاد نگرفتـه، تحت تعلیم معلم قرار نگرفته است. و در قرآنِ او می بینیم، او را از نوشـتن نهی می کنـد، نه نفی از آن. خود نهی دلیل بر توانستن است کسی را از کاری که توان آن را ندارد، نهی نمی کنند.(۱) یک محقق غیر مسلمان وقتی که این بـاور را درباره ی پیامبر اسـلام (ص)، از یک مسـلمان می شـنود، در شـگفت می مانـد که این چه تناقضـی اسـت پیامبری که علم به غیب دارد و عقل کل است چگونه از نوشتن یا خواندن، عاجز است.

۱- معلوم نیست آیه ی «ولا تخطّه بیمینک اذاً لارتاب المبطلون» را چرا به «نفی» معنی می کنند؟

اما در میان مسلمانان طوری رواج یافته که هیچ تعجبی را بر نمی انگیزاند.

این بـاور پس از دو قرن، در میـان مسـلمانان شـایع شـده است. پیش از آن، برخی کسانی که مـدعی خلافت بودنـد و بی سواد بودنـد، این موضوع را گاهی به زبان می آوردنـد، در قرن سوم به دلیل رسوخ آموزه های هندوئیزم در میان مسـلمانان که دین را با هنر تبیین می کرد نه با علم، به تدریـج دامنه شایعه گسترده شد که در حوالی ۵۵۰ هجری قمری، مستحکم و همه گیر شد و علم را به لقب «قیل و قال مـدرسه» ملقب کرد. که نه فضـیلت بلکه علم ضـد فضـیلت، گشت.(۱) البته بحث هـای بی هوده و خسـته کننده اشعری و معتزلی که ۵۰۰ سـال وقت مردم را گرفته بود، زمینه را برای این توبیـخ خشونت آمیز علم، آمـاده کرده بود.

هنر سـیال است، فاقـد چهـار چوبه مشـخص، است. هم تعالی و هم ابتـذال آن، سـریع و بقایش در مسـیر معین، خیلی سـخت و دشوار است به سـرعت دچار افراط و تفریط می شود. هنر که از آدم تا ابراهیم وسیله انحصاری تبیین دین بود خواه هنر شفاهی و خواه تصویری و علائمی، بارها دچار افراط و تفریط می گشت و سر از بت پرستی در می آورد. که یکی از فرازهای آن بت پرستی قوم نوح است.

۱- در یکی از نوشـته هـایم آورده ام که سـعدی در حـوالی ۶۵۰، به این اوضـاع می آشوبـد و می گویـد: عارف و عابـد همه طفلاـن ره انـد - مرد اگر هسـت بـه جز عـالم ربـانی نیسـت. جـالب است در یکی از روزهـای شـهریور ۱۳۸۴، دیـدم که خانم خبرنگار، در تلوزیون می خواند: عالم و عابد همه طفلان ره اند - مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست.

گفته شد منشأ جامعه، فطرت است. مراد این نیست که چون جامعه از روح فطرت ناشی می شود پس ماهیت آن فارغ از غریزه و اقتضاهـای غریزی است. فطرت غریزه را از شخصـیت فردی فرد، به همراه خود به شخصـیت جامعه می آورد. و نیز گفته شـد در آن «کشـاکش»، غریزه در صـدد حـذف فطرت و اقتضاهای فطرت است، اما فطرت در صـدد حـذف غریزه نیست در صـدد تعادل آن است و تعادل اولین خواسـته فطرت است که زیبایی خواهی از تعادل خواهی او ناشی می شود. شخصیت انسان مانند یک دانه ی لوبیا از دو لپه تشـکیل شـده که قرار است با تعاطی و تعامل متعادل، کار کننـد. شخصـیت جامعه نیز هر دو را دارد گاهی در حالت تعادل و گاهی با حالت افراط و گاهی نیز با حالت تفریط. افراط و تفریط هر دو وقتی هسـتند که غریزه در آن کشاکش، بر فطرت فایق آید که جامعه را غریزه گرا می کند، یا جامعه ی کمیت گرا و شهوت محور، مانند عصر مدرنیته. و یا جامعه ی خمود و تارک دنیا مانند عصر خمود گرایی هند و چین در بدو استعمار، و یا مانند عصر خمود گرایی ایران در زمان حمله ی مغول: زیرا خمود گرایی نیز غیر از غریزه ی فردیت گرایی و خود خواهی، انگیزه ای ندارد، شخص خمود می خواهد یا تنبل باشـد بـدون احساس مسـئولیت اجتماعی، یا می خواهـد موجودی بالاتر از انسان شود و در خیالش به سوی خـدا شدن، برود. همیشه چنین افرادی یـک روحیه حق به جـانبی دارنـد، دنیـا و مافیها را (این مخلوقات زیبا و با ارزش خـدا را) به پشـیزی نمی خرند.(۱) که گفته اند: زاهدترین فرد از این قبیل، خودخواه ترین و متکبرترین فرد است.

۱- دیوانه ی تو هر دو جهان را چه کند.

غریزه در درون شخصیت جامعه نیز به همراه فطرت هست و کشاکش همچنان در عرصه گسترده تر ادامه دارد و این کشاکش در دورانی که تبیین آموزه های دینی به عهده ی هنر بود گاهی به دلیل تجسم خواهی غریزه، به بت پرستی می انجامید این بار زیبا خواهی فطرت نیز در خدمت تجسیم قرار می گرفت تا به قدر امکان بت را زیبا بتراشد. زیبایی بت ها بسته به توسعه ی هنری و صنعتی جامعه مربوط بود. اولین پیامبری که بر بت می شورد نوح است. او سعی می کند به مردم بفهماند: قرار است هنر در خدمت دین باشد نه ایجاد کننده ی دین، شود. هنر شما در خدمت دین نیست دین خواهی فطرت شما، در خدمت هنر است. مساله کاملاً برعکس شده فطرت در خدمت غریزه است و قرار بود هر دو متعادل کار کنند. شخصیت دوم ابراهیم است که حدود ۱۰۰۰ سال پس از نوح تبر را به دست گرفته بر پیکر بت های اکدیان (بابلیان) که در زیبایی نیز پیشرفت کرده بودند، می کوبد.

همزمان با تبر او چیزی بنام «صحیفه» - کتابچه - به او داده می شود. گوئی نه تنها هنر در بت سازی محکوم می شود بلکه اولین هشدار به هنر داده می شود که قرار است ابزار دیگری مسئولیت تبیین دین را به عهده بگیرد که نامش خط است، این کودک در کنار تو باشد تا بزرگ شده و جانشین تو گردد.

در آئین نوح و ابراهیم، آن چه تحریم می شود فقط هنر بت سازی است. اما در سه دین اخیر تصویر و شمایل به هر معنی (یعنی حتی اگر معنائی از بت و بت پرستی نداشته باشد نیز) تحریم شده است و نشان می دهد که از عصر موسی به بعد، هنر از خدمت دین به طور کلّی اخراج شده است.

آئین هندو کهن ترین و قدیمی ترین دین، در میان ادیان موجود کنونی، است. همه چیز آن از اصلی ترین اصول تا فرعی ترین فروعش به وسیله هنر تبیین می شود. تصویرها، شمایل ها و تندیس ها، هر کدام بیانگر یک اصل یا یک فرع هستند، حتی جزئیات معماری معبد و قربان گاه، همگی عهده دار بیان یک آموزه اصلی یا فرعی هستند که کسی مانند تیتوس بورکهارت همه آموزه های هندوئیزم را از روی آثار هنری، یک به یک شرح می دهد.

زبان به شرط این که «زبان هنری» باشد یعنی صرفاً مبتنی بر «احساسات درونی» باشد و هیچ رابطه ای با علم نداشته باشد، یکی دیگر از هنرهائی است که از آن نیز در تبیین هندوئیزم، استفاده می شود. زبانی که ترجمان حس درونی است و کاری با واقعیات خارجی جهان و اشیاء جهان ندارد مگر این که آن ها را نیز به اشیاء قابل احساس درونی، تبدیل کند که «زبان شعر» - شعر به معنی لغوی - است نه زبان علم. اگر به هندوئیزم در جای گاه تاریخی خود (که به بیش از ۴۰۰۰ سال پیش می رسد) نگریسته شود، رابطه مشروع آن با هنر و تبیین هنری، کاملاً مشهود می گردد. گر چه نشانه هائی از افراط در آن وجود دارد، یک شخص باسواد و فرهیخته ی هندو، در مقابل تندیس (بت) سجده کرد، چون نگاه متعجبانه ی من را دید به طرفم آمد و توضیح داد که هندوئیان به توحید باور دارند این تندیس احساس های ما را جهت می دهد و از پریشانی، باز می دارد.

بزرگترین مجسمه ی جهان به آئین بودیسم مربوط است که در بامیان افغانستان قرار دارد. اما بودیسم که خود مذهبی از هندوئیزم است نسبت به هندوئیزم، کمتر از هنر استفاده کرده است. این مساله وقتی بهتر روشن می شود که به هسته اصلی آموزه های بودا توجه کنیم. وگرنه، معبدهای بودائی پر از آثار هنری تبیین کننده، هستند و بودا در مقایسه با هندوئیزم، کمتر به شرح و توضیح درباره ی خدا پرداخته است و در مقایسه با هندوئیزم یک آئین زمینی است تا آسمانی، بیشتر به جهان و انسان پرداخته است. این مساله ای است که امروز در بودیسم مشاهده می کنیم. اما نمی توانیم به آسانی بپذیریم که یک آئین بنام دین بیاید و چندان کاری با خدا نداشته باشد. به نظر می رسد که کم حرفی بودیسم درباره ی خدا «کم هنری» بوده و نخواسته مانند هندوئیزم درباره ی خدا از هنر استفاده کند، در صدد بوده که از خط و کتابت یا بیان نسبتاً علمی، استفاده کند لیکن از نو مورد هجوم هنر گرایی هندوئیزم شده است چنانکه هر دینی به نوعی چنین سرنوشتی داشته است.

ما یک فرق دیگر میان هندوئیزم و بودیسم، به روشنی می بینیم، در بودیسم «زبان هنری» - که در بالا بیان شد - خواه در شفاه و خواه در کتابت، بیش از هندوئیزم مورد استفاده بوده است. این خود نوعی گرایش به سوی علم است زیرا تنها یک مرحله با آن فاصله دارد. این ویژگی های بودیسم علاوه بر دیدگاه هنر شناسی، با بررسی های «آئین شناسی» و «دین شناسی» از جهت هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، که هر دین به طور ویژه برای خود دارد، نیز تاکید می شود. گر چه همه ادیان مهم شرق آسیا در واقع هر کدام مذهبی از هندئیزم هستند از قبیل بودیسم و جینیزم، و نمی توان آن ها را دین کاملاً مستقل نامید، لیکن دقت در هسته ی اصلی تعلیمات شان نشانه هائی را از روند تاریخی ادیان از هنر به سوی علم، به دست می دهد.

با این همه بودیسم در مقایسه باسه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام)، یک دین کاملاً هنری است. مسیحیت حدود هشت قرن دچار چالش شدید درونی بود که به هنر اذن ورود به دین را بدهد یا ندهد. اما ظاهراً از مسلّمات بودائی است که خود بودا تصویر خود را بر پرده ای نگاریسته است و در منابع بودائی آمده است: شاه نقاشانی را نزد «نیکبخت» - بودا - گسیل داشت تا تمثال وی را تصویر کنند، لکن چون سعی آنان، در پرداختن نقش صورت بودا بی هوده بود، بودا به ایشان گفت که خستگی روحی شان مانع از کامیابی در نگارگری می شود، و آنگاه فرمود تا برایش پرده ای آوردند، و بر آن، شبیه خویش را تابانید.(۱)

۱- ۱۰.. بورکهارت، هنر مقدس، ص ۱۶۵، ترجمه ستاری.

روند گرایش ادیان از هنر به سوی علم، درست مطابق روند توسعه اقتضاهای فطرت، جریان داشته است، به هر مقداری که خانواده، جامعه، تاریخ، تقسیم کار و تخصص ها، توسعه یافته، هنر گرایی دین نیز همگام با آن، به علم گرایی تبدیل شده است. گر چه علی رغم ماهیت سه دین اخیر، هنوز هم هنر در عرصه ی هر سه، جای وسیعی را اشغال کرده است و «زبان هنری» غیر علمی، آخرین بخش از دین را پس از هزار سال کشمکش تسخیر می کند. و نهضت جدید دین گرایی جهانی، روی به سمت عرفان سرخپوستی و غیبگوئی کهانتی، می رود.

محققین هنر شناس به حق دریافته اند که دین در شکوفائی و پرورانیدن هنر، عامل اول بوده است، این هنر مقدس است که هنر غیر مقدس نیز در دامن آن رشد و نمو کرده است. باورها و احساس های دینی در تحرک هنری بشر اگر تنها عامل نباشد اولین و قوی ترین عامل است. اما این مادر به تدریج می خواست از این فرزند خود روی گردان شود و با آن ستیزه آغاز کرد، ولی فرزند با سماجت تمام دست از او برنمی دارد.

ما در این مساله با دو واقعیت رو به رو هستیم: از طرفی می دانیم که سه دین اخیر نسبت به برخی از هنرها، بشدت نگرش منفی دارند و از جانب دیگر می بینیم که همان هنرها در عرصه ی هر سه حضور دارند، تصویر و شمایل همراه با «زبان هنری» کهانت و رهبانیت در یهودیت و مسیحیت، و «زبان هنری کهانت و رهبانیت» با اندکی از تصویر و شمایل، در اسلام. اما یک فرق مهم در این بین هست: امروز مسیحیان کاملاً می دانند که تصویر و شمایل در دین شان تحریم شده بود، برخی از بزرگان دین با مصلحت اندیشی شان، آن ها را جایز دانستند و رواج دادند، همان طور که پولس مقدس، برخی از احکام دین (از جمله تحلیل گوشت خوک و حذف حکم ختنه) را برای پی روان، بخشیده است. اما جریان بزرگی از مسلمانان گمان می کنند که «زبان هنری» غیر علمی، زبان خود دین شان بوده و هست.

مهم این است که سه دین اخیر که دین عصر تمدن هستند از انسان می خواهند که از برخی هنرها بپرهیزد. باید توجه شود که این منع و نهی در باره ی کدام هنر و کدام موضوع هنری است؟ هنر ستیزی مطلق و عام یا هنر ستیزی خاص و معین؟ و آیا می توان برای این مساله یک «قاعده» و معیار دقیق، مشخص کرد؟ پاسخ مثبت است. زیرا خود این سه دین مساله را روشن کرده اند: هنر نباید به تبیین مسائل خدا شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، وارد شود. خواه هنرهای تجسمی تصویری و شمایلی باشد و خواه زبان احساسی هنری غیر علمی باشد. در موارد دیگر با هنر همان برخورد را دارند که با دیگر امور و مسائل دارند: غذا، ازدواج، مسکن، محیط زیست و... و هر موضوع و رفتار دیگر که به انگیزه، هدف، اثرهای مثبت و یا منفی آن ها، بر می گردد، آثار و کارهای هنری نیز همین طور. در صورتی آن را تشویق، در شرایطی آن را مساوی الطرفین، و در حالت دیگر تحریم می کنند. پس روشن می شود هنر از دیدگاه این سه دین، در دو بخش کاملاً مشخص، دسته بندی می شود: «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی». اولی تحریم شده و دومی مشمول احکام پنجگانه است.

بلوغ جامعه

در شبانگاهی که موسی از طور می گذرد، هنر تبیینی از مسئولیت تبیین مسایل خداشناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، باز نشسته شده و این امور به عهده ی «کتاب» گذاشته می شود. از آن شب به بعد، علم است که باید پاسخگوی این مسائل باشد. که الواح موسی اعلامیه «بلوغ جامعه» است.

در بینش سه دین اخیر، جامعه شخصیت دارد. همان طور که شخصیت فرد مراحل طفولیت، نوجوانی و بلوغ دارد، شخصیت جامعه نیز همین مراحل را دارد درست مطابق هم. در وجود کودک، غریزه و فطرت از همان آغاز تولد تحرک می یابند، کودک به حکم غریزه پستان مادر را می مکد. و همان طور که گفته شد منشاء گریه، فطرت است کودک به محض تولد و تنفس گریه می کند، موجود فطری بودن خود را اعلام می دارد لیکن گریه او در خدمت غریزه است یعنی مطابق تعریفی که برای غریزه و فطرت گذشت، این گریه برای «حفظ خود» است که غریزه آن را می خواهد، از فشاری که در اثر ورود هوا به ریه هایش وارد آمده، گریه می کند. اما پس از مدتی که به برخی اشیاء زیبا تمایل نشان می دهد، تحرک مستقل فطرت شروع می گردد، زیبا گرایی کودک اولین رفتار فطری مشخص اوست. سپس تحرک فطرت به حدی می رسد که در قبال غریزه به «کشاکش» می پردازد. این بار اگر بگرید در خدمت غریزه نیست؛ یا از دست غریزه می گرید که او را به نازیبایی وادار کرده، و آن «پشیمانی» پیش آمده، و یا از دست رفتارهای غریزه گرایانه ی دیگران، می گرید که با او رفتار نا زیبا داشته اند. و یا برای گرفتاری دیگران می گرید. و صورت چهارم ندارد.

وقتی که موسی به پای آن درخت رسید، شخصیت جامعه به حدی از بلوغ رسیده بود که می بایست از تعاملِ متعادل غریزه و فطرت، به نعمت دیگر برسد، یا بگوییم به زیر بار یک مسئولیت برود، نعمت علم و مسئولیت علم پروری، که آفرینش بشر برای همین است.

پیش تر گفته شد که اولین کشاکش غریزه و فطرت بر سر تملک «عقل» است. در این مرحله از بلوغ جامعه، بر سر تملک «علم» نیز کشاکش شروع می شود، آیا علم مال غریزه خواهد بود یا مال فطرت، هنوز هم این کشاکش ادامه دارد. آن چه قرار است بشود «تعادل» است اما فطرت که توانسته جامعه را به وجود آورد و با بهره جویی از غریزه جامعه را توسعه دهد، لیکن تاکنون از ایجاد آن تعادل، باز مانده است گاهی دچار تفریط قرون وسطای اروپا و خمودگرایی هندی، چینی و ایرانی گذشته، می شود. و گاهی دچار افراط عصر مدرنیته به محوریت شهوت، می گردد.

اکنون در قرن ۲۱ مشاهده می کنیم جریان جامعه رو به سمت دیگر می رود، به سمت شخصیت جامعه؟ باید گفت: نه. به جای شخصیت جامعه با حفظ «اصالت فرد» به سوی «جمع کل» می رود، جمع کل بدون شخصیت، که فرقش با جامعه در همین است. همه می روند اما تک تک همه به سوی دین می روند لیکن تنها در یک چیز مشترک هستند: عرفان سرخپوستی.

موعود ادیان

فطرت خواستار گرایش به «جمع جامعه» است و چون در عصر ما دست برداشتن از اصالت فرد، به شدت مشکل و دشوار است، «جمع کل» به طور کاذب به خورد او داده می شود. زیرا غریزه، روح فردی است و هنوز در مقام خودخواهی فردی، مقاومت می کند. به خوبی روشن است که دین گرایی جدید که در همه ی جوامع امروزی مشاهده می شود، علمی نیست تا مقصد این حرکت مشخص باشد. فعل نیست انفعال است. از دیدگاه علمی فاقد بینش و کور است. سیاستمداران حرفه ای این نکته کور را شناسایی کرده اند و در صدد بهره برداری هستند. جنگ طولانی میان مسلمانان و صهیونیزم، ماجرای افغانستان و عراق، آن همه کارتن های بازی برای کودکان با چاشنی های جنگ دینی و نژادی، آن همه فیلم که به محور «موعود» ساخته اند. مساله دین گرایی و کشاکش میان غریزه و فطرت در درون شخصیت جامعه، توسط سیاستمداران حرفه ای به کشمکش آگاهانه و رفتارهای نظامی ارادی، تبدیل شده است. زیرا روند این دین گرایی از جهتی نابیناست (چون که روند علمی نیست)، و غریزه نیز جنگ طلب است.

از نظر جامعه شناسی. چه دلیلی بالاتر از این، بر نابینایی این روند دینی، که به محض شروع این حرکت، حرکت جنگ ادیان نیز، خودنمایی می کند. به راستی دین خواهی با جنگ خواهی مساوی است؟ سیاستمداران، موعودگرا شده اند می خواهند مانند پزشکان جراح، موعود مورد نظرشان را پیش از وقت طبیعی اش، از شکم جامعه بیرون آورند، و این غیر ممکن است کسی که از «جنگ آرماگدن» خبر داده، از یک رخداد اجتماعی طبیعی – حادثه ای که به طور طبیعی از روند طبیعی جامعه بر خواهد خاست – خبر داده است. خود موعود گرایان سیاسی کاملاً به این حقیقت متوجه هستند، اما چرا می خواهند آن را به یک پدیده ی مصنوعی و دست ساز خودشان، تبدیل کنند؟ پاسخ روشن است که همان بهره برداری حرفه ای روزمرّه ی سیاسی است.

طبیعت شخصیت جامعه به طور ناخودآگاه در صدد ترمیم ضعف های خود است و چون مساله سنگین است و خردگرایی غریزی به شدت ریشه دوانیده، فشار طبیعت جامعه، به صورت حرکت های ظاهراً خودآگاه سیاسی بروز می کند. که این حرکت های به ظاهر آگاهانه، اگر از چشمان هگل و اشپنگلر نگریسته شوند، در عین خودآگاه بودن، ابزار دست همان کشاکش درون شخصیت جامعه هستند. تا آن چه را که آبستن است بزاید. اما به محض ظهور او، او را بر خلاف آن چه می پنداشتند خواهند یافت. که موعود بنی اسرائیل (۴۰۰ سال در انتظار موسی بودند) بر خلاف انتظار قارون و سامری، بود. سپس یهودان ۱۲۰۰ سال در انتظار عیسی بودند که او را غیر از آن چه که می پنداشتند، یافتند و محکوم به اعدامش کردند.

پیش تر قرار شد با ادبیات و فرهنگ ادیان سامی (سه دین اخیر) بحث شود. اما در این جا اگر از دیدگاه همه ادیان شامل میترائی زردشتی و ادیان شرق آسیا، نگریسته شود، همه ی موعودهای این ادیان، فقط یک نفر است. دعوا بر سر این که او از آن کدام جامعه است، بیهوده است، این طور که اوضاع جهانی، به ویژه دین گرایی هنری غیر علمی، نشان می دهد، او هیچ کدام از فرهنگ های موجود را امضاء نخواهد کرد. همه را مردود اعلام خواهد کرد، شاید در این ردّ کردن، برخی با برخی تفاوتی داشته باشند.

هنر تبیینی و هنر غیر تبیینی:

مثل این که از جریان اصلی بحث دور شدیم برگردیم به رفتار سه دین اخیر با هنر تبیینی: دست اندرکاران هنر شناسی، آثار هنری را تحت دو عنوان قرار داده اند: «هنر مقدس» و طبعاً مقابل آن می شود «هنر نا مقدس» یا «هنر فارغ از تقدس». اما من مطابق اقتضای بحثم آن را به «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی»، تقسیم می کنم. زیرا دایره ی هنر مقدس در عینیت تاریخی خود بسیار وسیع است به ویژه هنر هندویی و بودایی. هنر تبیینی تنها آن هنر را در نظر دارد که دقیقاً در صدد ارائه ی یک تبیین از خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، داشته باشد، و عوارضات گسترده هنر مقدس را در بر نمی گیرد.

محققان اروپایی به اصل تحریم هنر تبیینی در سه دین یهودی، مسیحی و اسلام دقیقاً توجه دارند و دو جریان «شمایل شکن» و «شمایل پرست» را میان پیروان. به قلم آورده اند ولی همیشه به نحوی به سود هنر جانب گیری، یا تمایل داشته اند. گویی در اثر ناچاری نگاهی هم به این موضوع می کنند. اما من واژه «ستیز» را آوردم. زیرا این سه دین واقعاً با هنر تبیینی سر ستیز دارند به حدی که نمی توان این بُعد از آن ها را کوچک شمرد.

در تعریف روح غریزه، گذشت که غریزه کاربرد محدود، دارد و «حدود خواه» است دوست دارد از هر مفهوم، از هر باور و اعتقاد، نیز فوراً یک تجسم محدود و معین و ملموس خارجی، در اختیار داشته باشد. خدا را نیز در پیکره و تندیس معین، مشاهده کند. رابطه خدا و خلق را نیز با یک مجسمه یا تصویر توضیح دهد. تک تک فرشتگان را با گزارشی از کار ویژه شان، در پیش روی حس بینایی قرار دهد. در دوران موسی که آن را دوران بلوغ جامعه، نامیدیم، باز مشاهده می کنیم که بزرگان بنی اسرائیل (یا خودشان یا تحت فشار توده شان) از موسی می خواهند که خدا را به آنان نشان دهد. ظاهراً هیچ پیامبری غیر از موسی با این مساله روبرو نشده که پیروانش (نه دشمنانش) از او بخواهند که خدا را برای شان نشان دهد. گویی این حادثه بزرگ با آن صاعقه و انفجار کوه، به نمایش درآمدن شکست نهایی غریزه، در دخالت در تبیین دین است، تا اعلامیه ی بزرگی باشد بر این که تجسیم و تصویر گرایی درباره ی، معانی و باورهای دینی، ممنوع. که در همان کوه منفجر شده، مقرر گشت به جای نگاه کردن به خود خدا که لازمه اش محدود بودن است باید به «کتاب خدا» نگاه کرد. ابراهیم «کتابچه» آورده بود، اما کتابچه ها (صحیفه ها) که جمع شده «کتاب» شده اند «تورات» نام دارد که اولین کتاب دینی، است.

اشـتباه نشود، این که می گویم: دین در دوران پیش از بلوغ شخصـیت جامعه، دین هنری بود، و در دوران بلوغ آن، دین علمی شـده است، مراد این نیست که مثلاً هنـدوئیزم و بودیسم هیـچ کتاب و نوشـته ای ندارند. اوپانیشادها و وداها، هسـتند. اما اولین متن دینی در ادیان آسـیای شرقی، کتابچه ی اول اوپانیشادها، است که در حوالی ۲۸۰۰ سال پیش، یعنی حدود شش قرن پس از موسی، نوشته شده است. در حالی که اصل آن ادیان به حدود بیش از ۴۰۰۰ سال پیش می رسد.

تـدوین دین و پیـام الهی، بـا حروف الفبـای قراردادی با چنین رونـد تکاملی مطابق رونـد تـدریجی توسعه ی جامعه، توسـعه و تکامل یافته است که همگام با این تدریـج، به تدریج هنر عنوان وسـیله ثبت، و وسـیله ی تبیین بودن، را از دست داده است که در مـأموریت «وادی ایمن» (درّه کوچـک در ارتفاعـات سـینا، در سـمت راست جاده مـدین به مصـر که در آن زمان از جنوب ارتفاعات می گذشت) مسئولیت ثبت پیام الهی و تبلیغ آن، از هنر سلب شده و به قلم تدوین قراردادی الفبا، واگذار می شود.

معنی این سـخن این نیست که هنر یـک پدیـده ی صـرفاً غریزی است، بـل بر عکس؛ اگر انسان یک موجود صـرفاً غریزی بود هرگز به هنر نمی رسید.

اما در تبیین اندیشه ها برای جامعه پیشرفته، هنر کافی نیست. هنر شبیه «اشاره افراد گنگ» به جای زبان است و اساساً هنر «زبان اشاره» است. در جامعه پیشرفته غیر از گفتار علمی و گفتمان عقلی، هر وسیله دیگر ناقص، نارسا و ناکافی است بل که باز دارنده است. دیگر دوران «دست بدهد چشم بخورد» به سر آمده و نوبت به «خط بدهد عقل بگیرد» رسیده است که نتیجه اش توسعه ی بیش از پیش زبان، جامعه و مدنیت است. «یثرب»ها باید «مدینه» شوند.

زبان رمزآلود

هنر شفاهی (یعنی تبیین دین و هستی با احساس درونی فردی) گرچه به وسیله زبان است و می تواند مکتوب هم باشد، اما چون نه علمی است و نه عقلی و صرفاً به دریافت درونی فرد متکی است متعلق به دوران کهانت می باشد که در عصر علم و خرد باید در کنار دیگر هنرها، از دایره ی تبیین خارج شود. بساط خدا شناسی تخیلی، هستی شناسی و کیهان شناسی خیالی و انسان شناسی موهوم را جمع کرده تنها به امور احساساتی بپردازد.

هنر به هر دو معنی (خواه تجسمی و خواه هنر احساسی درونی که به زبان می آید) تعالیم دینی را در نهایی ترین حد ممکن، دچار رمز و راز می کند، پیام هدایت را، بغرنج تر از آن می کند که توان هدایت داشته باشد. آموزه های روشن دین را به یک «ماز» پیچیده ی شهر بازی، تبدیل می کند که مردم در خم و پیچ هفت خوان آن، در می مانند که خود گمراهی اتم است، تا چه رسد هدایت باشد. جاذبه وسوسه انگیز دارد لیکن اگر مفید بود، کهانت نوستر آداموس و سطیح عرب، جامعه انسانی را به سعادت می رساند.

برای جهـان پیشـرفته، صـراحت، روشن گری و نصّ، لازم است نه رمز آمیز بودن و راز آلود بودن. کهـانت و راز و رمزگرایی لازمه ی دین هنری است که می بینیم مـدیران معابـد پیش از سه دین اخیر، کـاهن هـا بوده انـد. و همگام با تحریم هنر تبیینی، کهانت نیز تحریم شده است. با آمدن موسـی، کهانت نوعی «سـحر» نامیده می شود ساحران با موسی درگیر می شوند. پیش از آن گاهی فرشته نیز کهانت را به برخی از افراد یاد می داد. اگر از افسانه ها صرف نظر شود، هاروت و ماروت از این قبیل بوده اند. به برخی از افراد سحر را یاد می دادند با این تذکر که سحر یک تیغ دوبر، است سعی کنید از آن استفاده منفی نکنید. این پیام قرآن است و در آن هیچ نشانه ای از مطرود بودن آن دو فرشته، وجود ندارد. اصول ادیان مذکور، در فرشته شناسی شان، فرشته را موجودی معرفی می کنند که اساساً قادر به تمرّد یا تخلّف نیستند تا کیفر داده شوند و یا مطرود گردند.

پیش تر گفته شـد دربـاره ی سه دین اخیر بـا دو واقعیت روبرو هستیم؛ مـاهیت واقعی آنهـا، و واقعیت حاضـرِ کنونی آن ها که افسـانه هـا و رسوبـاتی از ادیان پیشـین در گستره ی آن ها دیـده می شود. امروز شـنیده می شود که زبان دین «زبان رمز آلود» است این سـخن از جهتی درست است و از جهت دیگر نادرست؛ اگر توجه به ماهیت واقعی ادیان باشـد بایـد گفت: زبان دین پیش از موسـی رمزآلود است و زبان سه دین اخیر بدون رمز و راز، صـریح و نصّی است و فرقی که با دیگر منطق های صریح، دارند «امّی» بودن آن هاست که در مبحث «امّیت» گذشت.

و اگر توجه به آن چه امروز در مسیحیت و اسلام هست، باشد که تثلیث یا اصطلاح «پدر» از یادگار های آریائیان (در آسیای مرکزی پیش از مهاجرت شان به اروپا) است که وارد مسیحیت شده و منشاء آن همه راز و رمز، در مسیحیت شده است همان طور که پیش تر توضیح داده شد، و در اسلام نیز نفوذ ارسطوئیات و هندوئیزم منشاء این همه راز و رمز گشته است که در زبان قرآن و در بیان پیامبر(ص)، اثری از آن ها وجود ندارد.

اگر «زبان هدایت»، «زبان رمزآلود» باشد مصداق «نقض غرض» می شود. ما می بینیم که مخاطب قرآن و عیسی، مردم است نه یک عده ی معینِ متخصص در ارسطوئیات، یا متخصص در احساس های هندوئیزم. و باید اشتباه نکنیم که معنی این سخن این نیست که دین به متخصص نیاز ندارد. دین علمی به متخصصان علمی نیازمند است این لازم نگرفته که فن و ادبیات آن نیز خطاب به متخصصین باشد. میان این دو موضوع به اصطلاح از زمین تا آسمان فرق است؛ مواد غذایی و آب طبیعت، از ناحیه طبیعت برای همه مردم عرضه می شود، اما تخصص در غذا شناسی جای خود را دارد. همه چیز راز و رمز علمی را دارد. هر زبان برای یک زبان شناس دارای راز و رمز است، زبان دین نیز همین راز و رمز را دارد. اما مراد از «زبان دین رمزآلود است» چیز دیگر است. یعنی زبان دین زبان علمی نیست و زبان کهانتی است.

مسیحیت با همه عناصر نفوذی، درون گرایی فردی، رهبانیت، تقویت درون، و صاف کردن قلب، سحر و کهانت را بزرگ ترین گناه شمرده که تاریخ مسیحیت پر است از تکفیر کاهنان که بسوزانیدن با آتش محکوم می شدند حتی نوستر آداموس تکفیر شد و ژاندارک با آتش سوزانیده شد.

ما نمی توانیم این واقعیت را منکر باشیم که از نظر ادیان یهودی، مسیحی و اسلام، آن کاهن هندو که توانست با یک نگاه قطار را از حرکت باز دارد و با یک نگاه دیگر آن را به راه اندازد، نه تنها معجزه یا کرامت، نکرده بل مرتکب عمل گناه و مخالف دین شده است. همان طور است هر کسی که مانند نوستر آداموس از غیب خبر می دهد یا کارهای عجیب و غریب دیگر می کند. از آن جمله اعمال شگفت کاهنان سرخپوست. یا آن مردی که در دربار فتحعلی شاه به شاه بشارت داد که فرمانده ارتش روس در جبهه قفقاز به دست ایرانیان کشته شد و سرش را روانه تهران کرده اند روز فلان و ساعت فلان، به تهران خواهد رسید، و رسید. این قبیل افراد هیچ مشکل را نمی توانند حل کنند چنان که نتوانستند کمکی به شاه ایران بکنند و شکست فضاحت بار قفقاز پیش آمد. و همان طور که هندوستان و چین با این قبیل کاهنان پر بود، در عین حال تحت استعمار بودند.

و نیز نمی توان از این واقعیت چشم پوشید. هر جامعه ای که این گونه گرایش ها در آن بیشتر باشد، از رشد علمی و اندیشه ای باز می ماند. زیرا کهانت هنر محض، است و با علم در تعارض است. هنر باید در خدمت علم باشد. ولی هنر کهانتی راهی غیر از راه علم می پیماید و علم را «حجاب اکبر» می داند.

گفته اند: هیچ حق مطلق نیست مگر خدا و هیچ باطلی مطلق نیست مگر عدم. اگر با این فرمول به سخن مارکس که می گوید: «دین افیون جامعه هاست» نگریسته شود، عنصری از صحت در آن دیده می شود؛ اگر در دوران توسعه ی جامعه و علم، به دین هنری (دین مربوط به عصر طفولیت جامعه) پرداخته شود، افیون جامعه خواهد بود.

مسیحیت از جانبی به شدت تحت تأثیر هنر یونانی آریایی که دین «الهه ها» را تبیین می کرد قرار گرفت و از جانب دیگر ردپای آموزه های ادیان هندی را به خوبی در آن می بینیم؛ که تثلیث مسیحیت همان تثلیث «ویشنوکرشنا» است و هر دو نیز محکوم به اعدام شده اند هم ویشنو و هم عیسی، و نیز رهبانیت مسیحی غیر از رهبانیت هندویی و بودایی، نیست.

نفوذ آموزه های دین سابق و اسبق به ادیان متأخر، علاوه بر هر عامل، به دلیل یک عامل اساسی، آسان تر می شود. این عامل عبارت است از همان اصل که امیل دورکیم می گوید: «اقتضاهای جامعه کاملاً بر ضد اقتضاهای غریزی فردی است.» در این جا باید گفت: «اقتضاهای دین همان اقتضاهای جامعه است.» منشاء جامعه و دین هر دو، فطرت است و در واقع هر دو یک واقعیت هستند. هر انسان به طور ناخودآگاه و خود آگاه درک می کند که دین با آزادی غریزه، سازگار نیست. قدّیس اورجین، خود را مُثله می کند که بیشتر مقدس شود،(۱) صوفیان ملامتیه به خود آزاری شدید می پردازند تا «نفس کشی» کرده به تزکیه ی کامل برسند. برخی خود را عقیم می کنند که از دست غریزه بیاسایند. همین طور رهبانیت هندویی و بودایی.

خوشبختانه امروز هم تحقیقات محققین و هم روند فرهنگ عمومی جامعه، حقایق زیادی را درباره ی سه دین اخیر، روشن کرده است؛ معلوم شده است این سه دین با غریزه کشی مخالف اند، آن «تعادل» مورد اقتضای فطرت را توصیه می کنند که پیش تر بیان شد. فطرت تعادل خواه است نه خواهان سرکوبی غریزه... درگیری فطرت با غریزه نیز برای همین تعادل است که غریزه به این تعادل بسنده نمی کند. منشاء این «بسنده نکردن» به یک توضیح دیگر نیازمند است: غریزه ی حیوان از مرز تعادل تجاوز نمی کند. اما غریزه در انسان «زیاده طلب» می شود. زیرا حیوان فاقد روح فطرت است و لذا زیاده طلبی برای او امکان ندارد. اما غریزه در وجود انسان به دلیل حضور فطرت و استمداد از آن، می تواند افق های دورتر و امکانات بیشتری را در پیش روی خود ببیند، زیاده طلب، افزون خواه، سیر نشونده، می گردد. می کوشد با استخدام فطرت به آن چه می بیند برسد. پس انسان بودن مشکل است و موجود فطری بودن سخت دشوار است موجودی که درونش همیشه در کشاکش، تلاطم و اضطراب است. حیوان از این همه آشوب، اضطراب، جنگ با خود، آسوده است زیرا که فطرت ندارد. فرشته نیز آسوده است زیرا که غریزه ندارد. در این وسط بیچاره انسان.

۱- بورکهارت، هنر مقدس، ترجمه ستاری، ص۹۴.

تحقیقـات محققین و رونـد فرهنـگ عمومی که در بالاـ ذکر شـد، دربـاره ی سه دین اخیر چیزهـای دیگری را نیز روشن کرده است از آن جمله مساله «ختنه» که پولس آن را برای مسیحیان بخشیده بود از نو به عنوان یک امر بهداشتی ضروری رواج یافته است. مسـیحیان ایران (ارامنه) از حـدود چهـل سـال پیش به ختنه کردن فرزنـدان شـان توجه ویژه کرده انـد. بنـابر یـک تحقیق کلنیکی مشترک انجام شـده به وسـیله محققان فرانسوی و آفریقای جنوبی، عمل ختنه ی مردان می تواند به میزان ۶۵ درصد از ابتلا به بیماری ایدز، جلوگیری کند.(۱)

این موضوع بس مهم است: در عصـر توصـیفگری، پولس را از دیدگاه زیست شناسی نیز، ذی حق می دانستند، با این استدلال که طبیعت اشـتباه نمی کنـد اگر آن غلاـف پوستی لازم نبود، به وجود نمی آمـد. اما قضـیه درست شبیه ماجرای «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی» است که در دورانی غلاف مذکور، برای انسان لازم بوده، عضو حساس تناسـلی را که مسئولیت ادامه نسل بشر را به عهده دارد، از آسیب ها و آفت ها حفظ می کرد. لیکن با پیشرفت و توسعه جامعه ها، دو تحول مهم رخ داده و آن عامل حفاظ را به یک عامل آفت زا تبدیل کرده است.

مساله ایدز که در بالا آمد، تنها یکی از آنهاست؛ انواع لباس های پیشـرفته نقش حفاظ را ایفا می کنند، از طرف دیگر زندگی بشـر به شـدت از زیست طبیعی فاصـله گرفته و او را از چرخه هـای طبیعت، خـارج کرده است. طبیعت به وسـیله ی چرخه های خود بهداشت خود را کنترل می کند، لیکن وقتی که رابطه ی زندگی انسان با آن چرخه ها قطع می شود، غلاف مذکور انبان میکروب های پایدار، می گردد.

این مساله در جریان تاریخی ادیان، بسیار جالب:تا زمان ابراهیم، هیـچ پیامبری دسـتوری به نام ختنه نیاورده بود، اولین پیامبری کـه ایـن حکـم را آورد ابراهیم است. متـون حـدیثی اسـلام این موضـوع را به خـوبی تشـریح کرده انـد، تحت عنـوان «حنیفیت ابراهیم».(۲) یعنی درست در اوج تمدن بابل و مصر و نقطه ی فاصله گیری زندگی انسان از چرخه های طبیعت، اعلام می شود که دیگر وجود آن غلاف از طرفی لزوم ندارد و از طرف دیگر منشاء آفت ها می گردد.

۱- سایت بازتاب، ۲۲ شهریور ۱۳۸۴، کد خبر ۲۸۹۶۷.

۲- وسایل الشیعه، ج۲ (از چاپ ۳۰ جلدی) ص۱۱۵ - و بحار، ج۱۲، ص۷ و ۵۶ - و ج۷۳، ص۶۸ و ۹۱ - و ج۷۷، ص۳۴۵ - و ج۹۶، ص ۹۰.

از هر طرف که نگاه می کنیم می بینیم بررسی ادیان بدون در نظر داشتن جایگاه ویژه ی تاریخی هر دین نمی تواند یک بررسی صحیح باشد. و در بررسی صحیح اهمیت «خاتمیت»، خودش را بیشتر روشن می کند. این که در هر بررسی به محور هر موضوع که باشد، یک تلنباری از ادیان، در پیش روی خودمان بگذاریم، از جایگاه تاریخی ویژه شان صرف نظر کنیم، و نیز نفوذ عناصری از دین کهن در دین متأخر را در نظر نگیریم، و همچنین نفوذ افسانه ها را در عرصه ی دین، نادیده بگیریم، آن گاه احکام کلی صادر کنیم که دین چنین است یا چنین می گوید، چنان می خواهد و... و اسم این روش را «واقعیت گرایی» بگذاریم، با این استدلال که «چه کار کنیم آن چه امروز در عرصه واقعیت می بینیم دین همین است»، در این صورت کارمان یک کار کاملاً ضد علمی خواهد بود و این چنین واقعیت گرایی دقیقاً ما را از دیگر واقعیات بسیار و مهم، محروم می کند.

شمایل پرستان و شمایل شکنان

شمایل پرستان و شمایل شکنان:

در اثر نفوذ هنر یونانی و هنر هندوئی به مسیحیت، درگیری دراز مدت میان «شمایل پرستان» و «شمایل شکنان» در گرفت. بورکهارت می گوید: «در مسیحیت دوره ی اول احتراز از هنر تصویری وجود داشت». پس از توضیح درگیری میان دو جریان فوق، یوحنّای دمشقی را که در حوالی ۷۵۴ میلادی وفات کرده، قهرمان پیروزی شمایل پرستان بر شمایل شکنان، می داند.(۱) از بیان او کاملاً برمی آید در اوایل مسیحیت، هنر تبیینی برای ورود به عرصه ی دین، اذن دخول نداشته است. مدت زمان این «اوایل» چه قدر بوده، خیلی معلوم نیست لیکن تصریح می کند که مقاومت شمایل شکنان هفت قرن به طول انجامیده است. جان بی. ناس، نیز این موضوع را آورده است که مقاومت شمایل شکنان در طول هفت قرن اول مسیحیت بوده است.(۲)

۱- هنر مقدس، ص ۷۸ و ۸۹.

۲- جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۴۹.

بورکهارت بر مخالفت دین یهودی با تصویر سازی نیز اشاره می کند.(۱) او از این مسائل هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید که مجموعاً دین عیسوی را تشکیل می دهند، به سرعت عبور می کند. گوئی از این که دینش میانه خوبی با برخی هنرها ندارد احساس سرافکندگی می کند و اکثر پیروان سه دین اخیر، کم و بیش چنین احساس منفی ای دارند. زیرا گمان می کنند دین شان با هر هنر به طور مطلق مخالف است و سرانجام به این نتیجه می رسند که دین شان خشک و از «زیبا خواهی» و «زیبا شناسی» به دور است. اگر همان طور که بیان شد، هنر را به «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی» تقسیم کنند، دستکم به مقدار زیادی از این احساس منفی شان، کاسته می شود. زیرا متوجه می شوند این احتراز از هنر تبیینی، احتراز از زیبایی نیست. بلکه برعکس، در صدد حمایت از یک زیبایی دیگر است که «علم» نامیده می شود و منشأ دین خواهی، فطرت است و فطرت زیبا خواه است و هرگز بر علیه زیبایی اقدام نمی کند.

دوست دارم باز تکرار کنم: این مشکل نیز در ردیف همه ی مشکلاتی قرار دارد که در عرصه ی علوم انسانی، به دلیل عدم تفکیک میان روح غریزه و روح فطرت، ناشی می شوند.

علم زیباست، لذت دانش بالاترین لذت هاست، هیچ چیزی به زیبایی علم نمی رسد. هنر تبیینی اولاً چندان ملازمه ای با زیبایی ندارد. در ثانی: بشر متمدن در جامعه توسعه یافته یا باید زیبایی علم را فدای زیبایی هنر تبیینی کند، و یا باید برعکس، ظاهراً راه سومی وجود ندارد.

هنر غیر تبیینی:

هنر چیزی نیست که انسان بتواند آن را از رفتار و زندگی خود، بیرون کند. در آن صورت باید آشپزی نکند، موی سر و صورت را اصلاح نکند، لباس نپوشد و.... تفکیک هنر از علم، از صنعت و از هر گونه رفتار انسانی، امکان ندارد و سه دین اخیر نه تنها به این واقعیت توجه کامل دارند بلکه خودشان در بالاترین حد از هنر استفاده کرده اند که در مبحث «زیبایی و ادیان» اشاره شد. بنابراین آن چه در این ادیان از هنر سلب می شود «نقش اول» است که از کرسی صدارت به کرسی وزارت، تنزل می کند. در تبلیغ و ابلاغ پیام الهی بدنه و نوک پیکان از آن علم می شود و هنر در پیکره ی این پیکان، در نفوذ و جذابیت و شیوائیت آن، نقش دارد.

۱- هنر مقدس، ص ۹۳.

علم متکامل است اما هنر در مقام تبیین، قهراً و طبعاً منجمد می شود. نمونه ی زنده این انجماد، هنرهای تبیینی شرق آسیا است که قرن ها در همان فرمول های خود بی تحرک مانده است، و باید بماند. زیرا مختصر تغییر و تحرک در آن ها، سازمان عقاید و تبیینات را بر هم می ریزد. فهم هندوان از آئین هندو، در طول قرن ها گامی پیش نرفته بلکه بشدت کمتر هم شده است.

در نگاه سطحی، به نظر می رسد که ثبت عقاید، باورها و آموزه های دینی به وسیله هنر، به دلیل همان انجماد، دین را از تحریف یا نفوذ آموزه های بیگانه، حفظ می کند. لیکن با نگاه تحقیقی معلوم می شود این جمود تنها یک جانبه است و فقط از تحرک خردورزانه و رشد علمی جلوگیری می کند. تحریفات و نفوذ پذیری ها همچنان بدون مانع در عرصه ی دین جای می گیرند. سرگذشت تاریخی آئین هندو، جین، بودا، گواه عینی این موضوع است.

غذا، غذاست و هدف از آن تغذیه است. هنر آشپزی در زیبا کردن و لذیذ کردن آن است. هدف از یک خودرو سواری نقل و انتقال است هنری که در آن به کار رفته در خدمت آن هدف است، در همه ی رفتارهای انسان هنر تعیین کننده ی هدف، نیست. مسئولیت تامین آن نیاز که هدف نامیده می شود، به عهده ی هنر نیست. یک مسئولیت موقت در عرصه ی تبیین آموزه های دینی به هنر داده شده بود، ادیان اخیر این مسئولیت را از آن سلب کردند. تا هنر در این عرصه نیز در جایگاه حقیقی خود قرار گیرد.

در این میان یک پدیده عجیبی را مشاهده می کنیم: تصویرگری و هنرپردازی «مانی» پس از گذشت قرن ها از بلوغ جامعه. روح تاریخ و سنت های تغییرناپذیر تاریخ به ما می گوید: اساس کار مانی اشتباه بود. زیرا هیچ وقت نبوت غیر واقعی و ادعائی، موفق نشده است. لیکن بزرگ ترین اشتباه او پس از ادعای نبوت، صورتگری او بود، او شخصیت بالغ جامعه را با شخصیت کودکی آن، اشتباه می کرد، کتابش را پر از نقاشی هائی که تبیین کننده ی خدا شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی ویژه ی خود، بودند کرده بود، به نتیجه ای هم نرسید.

برخی از یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، بی میل نیستند که ادیان شرق دور را از سنخ دین مانی و غیر واقعی بدانند حتی میترائیزم و زردشتی را. شگفت این که برخی از مسلمانان با آن که دین شان مجوسیان را اهل کتاب شناخته و در عمل نیز چنین رفتار کرده است، باز در نوشتجاتی به غیر واقعی بودن آن دین، اصرار می ورزند. این موضع گیری ها در سیمای طرفداری از حقیقت و با روند محکوم کردن «دروغ»، عملی می شود. در حالی که خود این بینش و روش، دقیقاً ارزش دادن بر چیزی است که «دروغ» نامیده می شود. به راستی دروغ و کذب این قدر پایا و محکم و با کاربرد است که می تواند دینی مانند هندو، با آن تعلیمات و تبیینات که بر آثار هنری نقش بسته اند، را به وجود آورد!؟! واقعیتی به بزرگی دین بودا با آن همه آموزه های پیچیده و با این سلطه ی هزاران ساله، زائیچه ی یک دروغ است؟! در حالی که یکی از اصول مسلّم یهودی، مسیحی و اسلام، این است که دروغ نه پاینده است و نه زاینده، تنها در کوتاه مدت یک زایش و پایش کاذبی را ارائه می دهد.

در نگاه سطحی تاریخی، جریان نبوت در خاورمیانه را با جریان آن در شرق دور، دو جریان ناهمسنخ می بینیم. لیکن در مقام تحقیق، اصل همه ی ادیان شناخته شده ی دنیا را در یک جریان و بر محور واحد، می یابیم. کاهن معبد هندوئی در سنگاپور می کوشید رابطه های ریشه ای دین خود با خاورمیانه را به من توضیح دهد. متأسفانه بر خلاف اشتیاق و علاقه ای که او نشان می داد، دوست مترجم من، با بی علاقگی مفرطی سخنان او را ترجمه می کرد. او می گفت: اساس دین ما از عربستان است.

نگـاهی بـه من کرد و گفت: این جـا معبـد است، گمـان نکنی دین و آئین خـودم را برای خـوش آینـد تـو، تحریـف می کنم، پیامبران و ماهاتماهای ما به زیارت کعبه نیز رفته انـد. درباره ی دین بودا نیز می دانیم که بودائیان معتقد هسـتند یک «اقنوم» از اقـانیم سه گـانه ی آن، در کعبه حلول کرده است. همسـر یا مادر پیامبری که دین شـرق آسـیا را آورده، در کنار کعبه مـدفون است.(۱)

مختـاری در نوشـته ای با عنوان «علی و پیامبران» مواردی از تحقیقات حکیم سـیالکوتی را آورده است که نشان می دهـد منابع ادیان هنـدی، از پیامبر اسـلام (ص)، کعبه و علی (ع) به نام یاد کرده و آمـدن آن ها را پیشاپیش، پیشـگوئی کرده انـد. به ویژه مضـمون دعائی که ویشنوکرشـنا در حال سجده می کند، یا مذاکره ای که ماهاتما بده با «آنانند» دارد. گزارشاتی که نشان می دهند نه تنها ادیان در منشأ به وحدت می رسـند، در مرجع و سـرانجام نیز همگی به محور یک «موعود خاورمیانه ای» جمع می شوند. درباره ی میترائیزم و زرتشتی نیز در مبحث «میترائیزم» و مبحث «زیبایی و ادیان»، به این وحدت اشاره شد. سـخن در این مقال زیاد است و دلایل بسی فراوان وجود دارد که خود نیازمند یک متن بزرگ و مشروح، است.

این نکته را نیز نبایـد از نظر دور داشت: این که در متون اسـلامی تعـداد پیامبران اولوالعزم پنـج نفر آمده، اولاً: همیشه رقم پنج نیست در مواردی مثلاً رقم شـش آمده، چون راوی نتوانسـته فرد شـشم را بشـناسد، داود را نیز اولوالعزم حساب کرده است که بـدیهی است نادرست است. حتی گاهی نام نوح، ابراهیم، اسـحاق، یعقوب، یوسف، آمده(۲) که بـا سه پیامبر اخیر می شود ۹ نفر. در ثـانی رقم پنـج نـاظر است به پیـامبرانی که نام شان در قرآن آمـده است، و این بیان ها مانع از این نیست که آورنـده ی دین هندو، بنیانگذار و موسس دین نباشد،

۱- دائره المعارف فرید وجدی، واژه ی بودا.

۲- بحار ج ۱۱ ص ۳۵.

گر چه در عصر دین هنری، بوده و کتاب نیاورده است (همان طور که گذشت، اولوالعزم به معنی موسس است و ملازمه ای با آوردن کتاب ندارد که پیشتر بیان شد، نوح نیز کتاب خطی نیاورده است) و یا جاماسب بنیانگذار مجوسیت (شامل میترائیزم و آئین اصلاح شده توسط زردتشت) اولوالعزم یا صاحب کتاب نباشد. در حالی که اسلام او را صاحب کتاب می شناسد.

هنر شعر در نظر سه دین اخیر

در متون یهودی: مزامیر داود، هست که نوعی شعر است. گاهی مناجات گونه و گاهی به حالت حماسی نزدیک می شود. اما کاری با تبیین در خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی و انسان شناسی، ندارد یعنی «هنر تبیینی» نیست. در مسیحیت نیز از خود عیسی یا حواریون شعر به ویژه شعر تبیینی، سراغ نداریم. در اسلام به نصّ قرآن، ورود شعر به عرصه ی تبیین، ممنوع شده است: «الشّعراء یتّبعهم الغاوون و هم فی کل وادٍ یهیمون الاّ الذین آمنوا...». موضوع به محور «اتّباع» می چرخد. می گوید «گمراهان از شاعران پیروی می کنند». اتباع و پی روی وقتی ممکن است که شاعر با شعرش در مقام تبیین باشد، دین، آئین و راهی را تبیین کند تا دیگران از او اتباع و پیروی کنند. در غیر این صورت، اتباع معنی ندارد. حرف «الاّ» استثناء شاعر است نه شعر. یعنی شاعری که ایمان آورده با شعرش وارد تبیین نمی شود. زیرا هنر خطرناک است و تا عمق جان مخاطب نفوذ می کند و ناخودآگاه او را بر خود آگاهش مسلط می کند. تبیین شعری قابل دفاع نیست تا مخاطب آن را بررسی علمی کرده و نقد کند. اشاره شد که سحر و کهانت، هنر هستند نه علم، جادوی هنر، تعقل را لنگ می کند. شعر زیباست برای زیبایی ها نه برای تبیین. شعر غیر تبیینی مانند هر هنر غیر تبیینی، مشمول احکام پنجگانه می شود گاهی واجب (مانند شعر دفاعی) گاهی مستحب، گاهی مکروه و گاهی حرام، مانند هر چیز دیگر. اما ورود شعر به عرصه ی تبیینی، تقبیح و مردود شده است خود قرآن از این که کسانی قرآن را به شعر تشبیه می کنند بشدت اعلام بیزاری می کند و آن را در کنار دیگر اتهام های ناجوانمردانه که به پیامبر (ص) نسبت می دادند، آورده است.(1) خود دین از این که به وسیله شعر تبیین شود بیزاری می جوید.

۱- سوره انبیاء، آیه ۵ - و سوره ی طور، آیه ۳۰.

نکته مهم این است: اگر هر گونه شعر (اعم از تبیینی و غیر تبیینی) مشمول احکام پنجگانه است، پس پیام این آیه چیست؟ اگر این آیه در قرآن نمی آمد باز معلوم بود که شعر مشمول آن احکام است. کاملاً روشن است که شعر را از کرسی تبیینی پائین می کشد. یا پیام «لئن یمتلیء جوف الرجل قیحا خیر من ان یمتلی ء شعراً»(۱) چیست؟ او که شعر را مطلقا تحریم نکرده است و این هنر زیبا را در شرایطش، حلال دانسته است آن چه بدتر از «قیح» معرفی می شود، شعر تبیینی است.

به خوبی از روی هم رفته ی نگرش قرآن و حدیث به شعر، چهار موضعگیری کاملاً ناسازگار با هم، را مشاهده می کنیم:

۱- بیزاری شدید از شعر.

۲- استفاده ی عملی از شعر.

۳- تشویق به شعر.

۴- نکوهش انباشتن ذهن با شعر.

سه مورد اخیر را درباره خیلی از چیزهای دیگر نیز مشاهده می کنیم، مثلاً درباره ی غذا: استفاده عملی از غذا، تشویق به برخی غذاها، و نکوهش پر خوری. اما مورد اول منحصر به هنر است. و در کنار سه مورد دیگر یک «تناقض کامل» را دارد. هیچ راه حلّی برای این تناقض وجود ندارد مگر این که به دو نوع شعر توجه داشته باشد. یعنی اساساً «شعر» به دو قسم تقسیم شود. و در بیان روشن تر: دو چیز کاملاً جدا از هم وجود داشته باشند: شعر تبیینی و شعر غیر تبیینی. شعر تبیینی کلاً و بدون استثناء تحریم شده و مورد بیزاری شدید است، و شعر غیر تبیینی مشمول سه ردیف اخیر می شود، که همان عرصه ی احکام پنجگانه است.

۱- بحار، ج ۷۶ ص ۲۹۲.

کمی درباره ی حدیثی که از «انباشتن ذهن با شعر» بشدت نهی می کند، درنگ کنیم: محمد بن مروان می گوید: من و معروف بن خرّبوذ، در حضور امام صادق (ع) بودیم، ابن خرّبوذ در ضمن سخنش با من، به شعری از یک شاعر متمسک شد. امام گفت: پیامبر (ص) فرموده است: اگر درون کسی با رین و چرک پر شود بهتر است که با شعر پر شود.

این همان امام است که می گوید «هر کس یک بیت درباره ی ما گفته باشد، (طبع شعر او) از ناحیه روح القدس، تقویت می شود. کاملاً روشن است که ابن خرّبوذ (مرد دانشمند و از شاگردان سرشناس امام صادق است) در یک جلسه علمی و محفل علمی، به جای استدلال علمی به شعر متمسک شده و امام به این روش او اعتراض کرده است و مرادش این است: وقتی که پر کردن ذهن با شعر، مورد نکوهش باشد معلوم است که تمسک به آن در بحث علمی، روش غیر علمی است.

اما پر کردن جان و ذهن با علم، هم ستوده است و هم مورد تشویق، بلکه فریضه است.

بحث ما در این جا بحث فقاهتی نیست، زیرا یک بحث «موضوعی» است نه حکمی. پس از آن که موضوع مشخص شد نوبت به بحث فقهی فقیهان می رسد.

در یک نگاه جامعه شناسانه نیز مشاهده می کنیم که فرهنگ لیبرالیسم پشت به دین کرده سوار بر مدرنیسم در جامعه های مشرق دور، با مقاومت های محلی روبرو نگشت. هم فرهنگ آن ها را تا حدودی پذیرفت و هم آن ها آن را پذیرفتند. اما در ممالک اسلامی از آغاز ورود تا به امروز با چالش سخت و مداوم روبر و است و در میان خود مسلمانان نیز ایجاد چالش کرده است. ادیان شرق آسیا مبتنی بر اصالت هنر، در حدّ بالائی با «اصالت فرد» لیبرالیسم، سازگاری دارند، و این خاصیت هنر است. کهانت و مرتاضی گری امری کاملاً فردی و فرد گرایانه است، کشف و شهود کاهنان هندوئی و بودائی نمی تواند با اصالت فرد، ناسازگار باشد.

شعر هنر محض، است مانند مجسمه و تندیس، غیر از «سخن همراه با هنر» است. گفتار و نوشتاری که عاری از هنر باشد، سخیف است اما در امر دین مسئولیت با گفتار است که لازم است آن گفتار، زیبا و شیوا هم باشد، که خود قرآن چنین است و این با شعر محض، فرق دارد. یک نگاه به هنر قرآن، و یک نگاه به هنر شعر تبیینی، مطلب مهمی را به ما نشان می دهد: آن زیبایی که قرآن در پیش مخاطب خود به نمایش می گذارد، دقیقا به فطرت او هدیه می شود، هنر ناب برای فطرت ناب. و خودش می گوید آنان که دچار سلطه غریزه هستند از بهرمندی کافی از قرآن، محروم اند. در کشاکش غریزه و فطرت، متعادل ترین فرد، بیشترین بهره را از پیام قرآن، می برد.

در این نگاه مقایسه ای، می توان معیاری را در نظر گرفت و ارزش آثار شعری را در درجات آن معیار، سنجید: دیوان حافظ سر آمد هنر شعر تبیینی است یک اثر «اصالت هنری» است و جایگاه آن در گفتار، جایگاه هنر مقدس نقاشی و تندیس شرق دور است در تجسیم. چه زیبا می گوید ملکیان شیروانی: «دقیقاً روش کار شاعر شرقی از هر جهت شبیه کار نقاش است».(۱)

حتی عنصری از اصالت هنر، در دیوان حافظ هست که در هنر مقدس شرق نیز وجود ندارد، حافظ در صدد پدید آوردن تابلوهائی از گفتار است و چنین تابلوهای زیبا را نیز می آفریندو لیکن نیازمند رنگ روغن دیگر است که از رنگ روغن نقاش چین بر نمی آید. ناچار به ادبیات غریزی محض، متوسل می شود از بوسه، لب لعل، برسیمین، و... و شراب لعل رنگ، شرب مدام، می مرد افکن، ام الخبائث، رطل گران، پیاله، خم می و....، در این نکته و نقطه است که پی روان «اصالت غریزه» و «غریزه محوری زیبایی و زیباخواهی» و در یک کلام پی روان ویل دورانت که همه ی زیبایی ها را به غریزه جنسی بر می گردانند، حافظ را پیش رو و پیش کسوت خود می یابند.

۱- اندیشه غربی و گفتگوی تمدن ها، ص ۱۸۵، ترجمه باقر پرهام.

از جانب دیگر، حافظ شناسان واقعی به دیوان او با همان نگاه می نگرند که گوئی تیتوس بورکهارت ایستاده به مجسمه ها و نقش و نگارهای معبد هندوئی می نگرد پیام های آن ها را روی کاغذ می آورد و در کتاب «هنر مقدس» خود، می نویسد.

با این توضیح می بینیم که هنر دیوان حافظ (که انصافاً در اوج هنر است)، از طرفی با هنر مقدس شرق دور، همسنخ است و از طرف دیگر سنخیت نزدیکی با «غریزه محوری زیبایی» در نظر اهالی مدینه ی فاضله ی ویل دورانت، دارد. بنابراین، سازگاری حافظ با «لیبرالیسم جدید پشت به دین کرده» از دو طرف تامین می گردد هم سازگاری شرق دور را دارد (که در بالا بیان شد) و هم سازگاری به دلیل ادبیات غریزی، را. در عصری که تسنن بر ایران حاکم بود، شعر فارسی با هر هدفی که داشته حتّی اهداف ضد غریزی خود را با ادبیات غریزی، دنبال کرده است. خدا شناسی و معنویت گرایی و حقیقت خواهی حتی تارک دنیائی را نیز به زبان غریزی، سروده است. بر خلاف شعر در اروپا که هر موضوع، ادبیات مربوطه ی خود را دارد. و ایرانیانی که با شعر ملل دیگر آشنائی ندارند، گمان می کنند در همه جای جهان و تاریخ، چنین بوده و غیر از این نمی شود.

هنر حافظ هنر تبیینی است، او همه ی اصول دین خود را با این هنر تبیین می کندو نه تنها خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، روح شناسی و انسان شناسی، بلکه خود شناسی فردی خود را که مثلاً با فلان شیخ صوفی مخالف است و: «پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف»، با آن تبیین می کندو در عصری که تشیع بر ایران حاکم شد، ماجرای «حافظ پرستی» و «حافظ شکنی» در میان ایرانیان شیعه، ماجرای «شمایل پرستی» و «شمایل شکنی» در میان مسیحیان را تداعی می کرد که این چالش چند قرنی، امروز به پیروزی حافظ پرستان، منجر می شود. آن پیروزی ۷۰۰ سال پس از آمدن مسیح و این پیروزی ۷۰۰ سال پس از آمدن حافظ. اما شعر غیر تبیینی، هیچ وقت موجب و مورد چالش نبوده است خواه در عصر تسنن ایران و خواه در عصر تشیع.

شعر در آثار مولوی، به حدّی تبیینی است که جنبه ی هنری آن فدای هدفمندی آن می شود، گاهی خشک تر از خشک ترین نثر می گردد شعریت خود را از دست داده و به سخن منظوم تبدیل می شود. گاهی نیز قواعد ضروری شعر منظوم را از دست می دهد وزن و قافیه اش به زور تسامح درست می شود.

هنر تبیینی، به سه دین یهودی، مسیحی و اسلام (که با آن سر ستیز دارند) از رهگذر هنر غیر تبیینی نفوذ کرده است، این روند خزنده در طول ۷۰۰ سال، مسیحیت را تا آخرین درجه ی ممکن فرا گرفت. اما در ممالک اسلامی مساله فرق می کند هنر شفاهی و تبیینات هنری خواه با شعر و خواه با نثر هنری به آخرین درجه ی ممکن رسیده است.

لیکن هنرهای تجسمی هنوز به طور آگاهانه و ناآگاه بر اساس «قاعده» قرار دارد. یعنی خواه دانسته و خواه ندانسته از کار تبیینی به وسیله ی آن ها پرهیز می شود و به آثار غیر تبیینی پرداخته می شود. از باب مثال: هم شراب در اسلام تحریم شده و هم مجسمه سازی. اگر امروز شخص محترمی در میدان بهارستان تهران بطری شراب در دست چپ و لیوان در دست راست بریزد و بخورد، از طرف جامعه، تحمل نمی شود، غوغائی بر پا می گردد. لیکن مجسمه ی مدرس در همان میدان بر کرسی نمایندگی مجلس نشسته، احساس مخالفی را بر نمی انگیزد چرائی این مساله خیلی مهم است، گوئی همگان می دانند که حرام بودن مجسمه به دلیل پیام تبیینی آن است. و چون تندیس مدرس (یا تندیس محمد بن زکریا در میدان رازی) کاری با تبیینات عقاید و باورهای دینی ندارد، پس قابل تسامح است.

هنر، تکلیف، جامعه

در مباحث گذشته، در جاهائی سخن از «تکلیف» به میان آمد. دیدیم که هانری برگسن، انسان را یک موجود «تکلیف خواه» می داند و ما هم نشان دادیم که منشأ تکلیف خواهی و تکلیف پذیری انسان، روح دوم یعنی فطرت است.

در دورانی که دین، دین هنری بود، تکلیف نیز محدودتر بوده است. جامعه وقتی توسعه می یابد که پدیده های اجتماعی بیشتری در درون آن پدید آید. جامعه توسعه یافته یک جامعه پیچیده است و لذا به قوانین و تکالیف زیادتری نیازمند است. جامعه های ساده تر نیاز کمتری به قانون و تکلیف دارند. دین هنری می تواند تکلیف های جامعه اولیه را در حد لازم تامین کند. اما در جوامع پیشرفته که سازمان قوانین و تکلیف در حد گسترده تر و پیچیده، ضرورت دارد (که باید برای هر نیازی پاسخی بدهد)، تنظیم آن از عهده ی هنر خارج است. باید دین علمی شود و هنر در کنار آن بپلکد. این جاست که اهمیت سخن اگیناسیو اولاگوئه اسپانیائی روشن می شود که می گوید: «اسلام در میان اعراب غیر مدنی، مدنی ترین دین را آورده است».(۱)

۱- اگیناسیو اولاگوئه، هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی.

در این جا یک مساله ی بس مهم به صورت یک اصل بزرگ خودش را به ما نشان می دهد، چرا آنان که رابطه شان با دین، رابطه ی هنری است رسماً اعلام می کنند که در مواردی لازم است «شریعت فدای طریقت» شود. زیرا شریعت که قانون است گسترده تر از آن است که در دایره ی ماهوی هنر بگنجد. و این فرازترین نکته و نقطه ی عدم تطابق دین علمی با دین هنری، است.

امروز جامعه جهانی به سوی دین روی آورده است. رویکردی منفعلانه، که در اثر سرخوردگی از نارسائی های مدرنیته و غریزه گرایی مدرنیسم، در اثر فرط خستگی، با سرعت تمام دین گرایی می کند. در عین حال آزادی خواهیش بر تکلیف گرایش، می چربد، دین آری اما تکلیف هر چه کمتر، بهتر. و چنین چیزی امکان ندارد مگر به سوی دین هنری، که می بینیم عرفان سرخپوستی اهمیت مرتجعانه ی شدید، می یابد. حتی اهل علم مانند هایدگر، ویتگنشتاین و.... می کوشند به این روند یک سیمای (مثلاً) علمی نیز بدهند.

اصول و مبانی ای که در این مباحث، بیان شد، نشان می دهند که این رویکرد به سوی دین هنری، در جامعه توسعه یافته امروزی، آن خواسته و عطش انسان امروزی را، ارضاع و ارضاء نخواهد کرد. زیرا عصر و دوران دین هنری، در زمان موسی به پایان رسیده است یعنی بیش از سه هزار سال پیش. هنر لازم است و ضرورت دارد، پیشتر گفته شد: تفکیک هنر از رفتارها و زندگی بشر محال است اما تبیین دین به وسیله هنر، در جامعه پیشرفته، بزرگ اشتباه تاریخی بشر است که این بار نیز می رود تکرار شود. زبان حال هگل می گوید: بگذار برود تا نرود نمی شود. زیرا انسان بازیچه ی دست تاریخ است.

زیبایی، خیال، فرض

اگر در ادوار پیشین طور دیگری اندیشیده می شد، امروز باید پذیرفت که: هر دین یک فلسفه است. اما ممکن است یک فلسفه ای دین نباشد. در بحث ما هر جهان بینی و هر فلسفه ای که از خدا بحث کرده و در صدد توضیح رابطه خدا با جهان و انسان است، یک دین است، از این دیدگاه تعریف دین چنین می شود: «دین عبارت است از یک جهان بینی که هم به خدا شناسی می پردازد و هم رابطه خدا با جهان و انسان را توضیح می دهد». بنابراین (از باب مثال) ارسطوئیسم و فلسفه ارسطو، یک دین است گر چه ارسطو این قدر عقل داشت که ادعای نبوت نکند (اشتباهی که «مانی» مرتکب آن شد) او توجه داشت که نبوت ادعائی هرگز نمی پاید.

در عبارت دیگر: هر اندیشه سازمان یافته ای که در پی «کشف حقیقت» به شرط اعتقاد به وجود خدا، است یک جهان بینی دینی است. خواه در این مسیر «واقعیت» را فدای «حقیقت» بکند و خواه به نحوی متعادلتر با آن دو برخورد کند. بدیهی است جهان بینی صحیح آن است که نه واقعیت را فدای حقیقت بکند و نه از کنار واقعیت بگذرد. اگر جهان بینی ای وجود داشته باشد که این دو را بدون حذف و ترمیم، با همدیگر تطبیق دهد، بهترین، صحیح ترین و کامل ترین جهان بینی و فلسفه است. از لوازم چنین اندیشه ای سه چیز است:

۱- زیبایی و زیبا خواهی انسان را نادیده نگیرد، حذف نکند، جایگاه لازم را به آن بدهد.

۲- به زیبا خواهی بیش از آن چه سزاوار آن است نقش ندهد، یعنی نه دچار سلطه ی غریزه گرایی شود، و نه دچار «خیال پردازی» شود، آن سوی این سکه آن است که واقعیت ها را پای مال نکند.

۳- مبتنی بر «فرض» و فرضیه نباشد. زیرا جهان بینی دینی، برای «ایمان» است و ایمان مبتنی بر «فرض» ایمان نیست، اشتباه است. پس، از شرایط صحت یک اندیشه صحیح جهان بینی، این سه شرط است: راه خیال بر آن بسته باشد. فرض در آن نباشد. زیبا خواهی در جایگاه لازم و متعادل خود، باشد.

متأسفانه در سر گذشتی که بر تاریخ زندگی بشر، رقم خورده، مسائل اساسی ای هست که نمی توان از آن ها صرف نظر کرد. در بیان و توضیح این مسائل (نه به قصد انتقاد) باید گفت: فلسفه ها و جهان بینی های شناخته شده، در آن چه در عینیت شان مشهود است، نشان داده اند و می دهند که هیچکدام بدون فرض و خیال نیستند. بلکه این دو، در اکثر آن ها، پایه و مبنای اساسی هستند. افلاطون به فرضیه خیال انگیز مُثل، ارسطو به فرضیه ی «صدور» و زایش همه چیز از خدا، هندوئیزم به فرضیه شیرین «دایوس پیتار» = دایوس پدر = پدر آسمانی، و «پریتوی ماتار» = پریتوی مادر = مادر زمینی، و خدایان نرینه و مادینه متعدد و زایش آن ها از همدیگر، که یونان باستان نیز همان ها را با عناوین «زئوس پاتر» و «گایاماتر»، بیان می کند و در جهان بینی رومی «ژوپیتر»، و همین فرضیه است که به مسیحیت نفوذ کرد و اصطلاح «پدر آسمانی» را در هسته ی اساسی آن جای داد.

عنصر خیال گرایی از ادیان هندی تا افلاطون و ارسطو، و از آن دو تا مسیحیت، پایه اساسی این جهان بینی ها است. واقعگراترین آن ها ارسطوئیسم است که سخت دچار فرض و تخیل است و در همه شان عنصر شدید «کلی گرایی» مشهود است که ذهن گرایی و «اصالت ذهن» را در آن ها نشان می دهد، ذهن گرایی ای که واقعیت های عینی را محکوم می کند که ماهیت خیالی به خود بگیرند. و چون همه چیز به خیال تبدیل شد، مرحله دیگری پیش می آید و عنوان «ضرورت» به خود می گیرد که: این خیال ها و کلی ها از نو باید صورت خارجی پیدا کنند. زیرا انسان نمی تواند همچنان در عرصه خیال سر گردان بماند. لذا هنر استخدام می شود که آن خیال ها را مجسم کند و می بینیم که در آسیای دور، یونان و مسیحیت پس از پیروزی «شمایل پرستان»، کرده است. که ذهنیات را عینی، کلیات را جزئیات خارجی، نامحدودها را محدود و ملموس کرده است.

رویداد جالب و سخت قابل توجه در این مساله چیزی است که در فاصله اروپا و آسیای دور، در خاورمیانه اتفاق افتاده است، و بسیار اهمیت دارد: این «تجسم خواهی» که در مرحله ی پس از «تخیل گرایی» انگیزش می یابد، در ممالک اسلامی به دلیل شدت تحریم هنرهای تجسمی، در «مجسّم های طبیعی»، متمرکز شده است. قرائت هنری و تبیین هنری از اسلام، در «انسان مجسّم» تجسم یافته و به «انسان خدائی» مسلک «حروفیه»، و «انا الحق حلاج» و «ما فی جبّتی الاّ اللّه جنید» و «سبحان ما اعظم شانی بایزید»، منجر شده است، اگر اسلام نیز مانند مسیحیت به ورود هنر یونانی، آریائی، هندوئیزم، اجازه می داد، این گونه پدیده ها پدید نمی شدند. البته داوری در این که کدام یک از این دو، بهتر است از بحث ما خارج است و این رساله به دنبال حقایق نیست، به دنبال آن چه در واقعیت تاریخ رخ داده است می باشد. و مسیر بحث یک مسیر کاملاً جامعه شناسانه است.

از جانب دیگر، برخی از این جهان بینی ها که عرصه را (نه در اصل و نه در مرحله تبادل فرهنگ ها) برای خیال باز نگذاشته اند و خواسته اند از تخیل های فرضی پرهیز کنند، در عوض با «تعبدهای فرضی» سازش کرده اند. به عنوان مثال، آئین یهود در مقایسه با جهان بینی های نام برده، در خدا شناسی، معاد شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، فاقد یک فلسفه ی همه جانبه است. در این مسائل یک آئین «متعبد» است و راه اندیشه را به این مسائل بسته است. و می دانیم که تعبد و فرض در نهایت یک چیز هستند. فرق شان در جولان دادن به خیال و عدم آن است. به همین دلیل جامعه پر عمر یهودان را، خیال پرهیزترین و واقعیت گراترین جامعه می بینیم. که واقعیت گرایی را آنان به دیگران یاد داده اند. در میان مسیحیان، عصر «توصیفگری» را با همه ی افراطش، آنان به جریان انداختند در عین حال هوشمندانه به آئین خود وفادار ماندند.

اسلام سنی نیز در خدا شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، به حدی متعبد است که نیروی اندیشه فلسفی را به خدمت تعبد، گرفت و چیزی به وجود آورد که «کلام» نامیده شد و بزرگترین غوغای اندیشه ای را در تاریخ اسلام به وجود آورد که مبتنی است بر یک سری پایه های از پیش تعیین شده که صحت آن ها به عنوان مسلّم، فرض شده است و به همین دلیل است که می بینیم سنیان اصیل نه خود به اندیشه فلسفی پرداخته اند و نه به فلسفه های کلاسیک اذن ورود داده اند. در عین حال این خلاء از اندیشه ی فلسفی جان تسنن را سخت می آزرد که طولی نکشید با فلسفه هندوئیزم، ترمیم گردید. تسنن اصیل (خواه در ایران سنّی و خواه در ممالک عربی) هم بشدت هندوئیزم را می پذیرفت و هم به شدت با آن در ستیز بود و از طرفی اصول و فروع هندوئیزم با اصول و فروع تعبدی آنان منافات داشت و از طرف دیگر خلأ از اندیشه فلسفی، تشنگی جان کاهی را به بار آورده بود که باز داشتن جامعه از گرایش به هندوئیزم، محال می نمود. مباحثات کلامی نه تنها این تشنگی را سیراب نمی کرد بر آن می افزود که سرانجام به «قیل و قال مدرسه» ملقب گشت. کلام سنّی علاوه بر مبادی و مبانی تعبدی و چهار چوبه ی مفروض خود، بشدت به حس زیبایی و زیبا خواهی انسان، بی اعتنا بود، و هست. خشک و حتی خشن.

در نتیجه، اسلام در قرن چهارم هجری، مبانی اسلامی خود را به عنوان «ظاهر دین» و هندوئیزم را به عنوان «باطن دین»، پذیرفت. از یک طرف بر تبیین دین به صورت کلام می پرداخت، از طرف دیگر هنر و زیبایی خواهی خیال انگیز هندوئیزم دین سنی را تبیین می کرد که هیچ سنخیتی با هم نداشتند. تا این که در آغاز قرن ششم چیزی بنام «کلام» از مأموریت خود، باز نشست شد و دو نحله ی بزرگ اشعری و معتزلی، رخت از میان بر بستند و از آن پس، تسنن بیشتر یک «آئین هنری» گشت تا «علمی»، مراد آن اصطلاح هنری و دینی است که در این مباحث به شرح رفت. در پنج دهه ی اخیر همگام با دین گرایی جهان، احساس می شود که سنیان با تماس های تنگاتنگ که با روح رئالیست و واقعیتگرایی اروپائی داشته اند، به دین علمی و کتابی خود بر می گردند و از تبیینات خانقاهی هندوئیزم روی گردان شده اند.

شیعه

محققـان غربی به خوبی دریـافته انـد که مـذهب شـیعه در ماهیت خود، یعنی بـدون وام گیری از دیگر فلسـفه ها، فلسـفی ترین جهان بینی است که تعبد، فرض و خیال را به عرصه ی تبیین خدا شناسی، هستی شناسـی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی،(۱) راه نمی دهـد. همانطور که تقلید از متخصـص، را در اصول دین، جایز نمی داند و معتقد است که هر کس باید به میزان فهم و علم خود در این امور به باورهائی برسد. کتاب (قرآن)، حدیث و عقل، را در این مورد تنها راهنما می داند که هم تبیین ها را به انسان ارائه می دهنـد و هم او را به اندیشـیدن دعوت می کنند. در عین حال معتقد است هر کس به پیام های این سه منبع گوش فرا دهد با آن ها همراه خواهد شد. به همین دلیل، تشـیع نه یک فلسفه از نوع مرسوم آن است که دچار فرض و کلی گوئی گردد و نه یک جهان بینی کلامی است که مبتنی بر فرض های تعبـدی باشد. یک مکتب فلسـفی - علمی، است با ویژگی ویژه ی خود.

این ویژگی وقتی هست که جریان ارسطوئیسم و هندوئیسم که در میان شیعه نیز راه یافته است (به دلیل این که هرگز مقبولیت عام نیافته اند) به حساب تشیع گذاشته نشوند. در غیر این صورت، تشیع نیز هم دارای تخیل و فرض «صدور» و زایش همه چیز از خدا، و نیز دارای همه ی اصول بینش هنری و خیالی هندوئیزم، می گردد.

۱- برای این موارد، از دیدگاه شیعه، رجوع کنید: تبیین جهان و انسان.

در این میان شگفت از هانری کربن است که در کتاب خود رسماً اعلام می کند: «شیعه از اول هندوئیست بوده، و هندوئیست های ممالک اسلامی نیز از اول شیعه بوده اند»(۱) و ما نمی توانیم علم و دانش کربن را دستکم بگیریم خواه معلومات تاریخی او و خواه شناخت او درباره ی فلسفه ها و ادیان را. اما کتاب او و راه و روشی که او در ایران پیش گرفت، به طوری جدّی، باعث تاسف است در حدی که هر محقق حق دارد درباره ی کار او نوعی روش غیر منصفانه و بر خلاف مسلّمات روشن تاریخ، و بر خلاف اصول و قواعد شناخت مکتب ها، را مشاهده کند. چه انگیزه ای موجب می شده، که کربن همه ی اصول تحقیق و دانشمندی را، فراموش کند، به خودش مربوط است و شاید شاگردان ایرانی او پاسخ این پرسش را بهتر از ما بدانند.

ما نمی توانیم حضور ارسطوئیسم و هندوئیسم را در میان شیعیان انکار کنیم. اما نکته مهم بل اصل مهم این است که آن دو هرگز در میان شیعه «مقبولیت عام» نیافته اند، مانند «پدر آسمانی» که در مسیحیت مقبولیت عام یافته و پایگاه تبیینات دینی گشته است، یا مانند مقبولیت هندوئیسم در میان سنیان از قرن سوم هجری تا اواخر قرن چهاردهم هجری و تا پنج دهه ی پیش. همانطور که در بحث از سنیان، در مرحله ی پیش از سلطه هندوئیسم، با اصطلاح «سنیان اصیل» از آن ها یاد کردم، در این جا نیز محور سخن «شیعیان اصیل» است که اگر منصفانه بنگریم همیشه بوده اند و هستند.

در این نگرش منصفانه، در میان شیعه نیز یک «فرض» و «تعبد» مشاهده می شود، و آن باور به «فیکسیسم» است که کاملاً مقبولیت عمومی نیز یافته است. و از جهتی شبیه پدر آسمانی در مسیحیت می شود و نمی توان آن را به حساب شیعه نگذاشت. در فرهنگ شیعیان خبری از تطوّر نه درباره ی حیوان و نه درباره ی انسان، نبود، هنوز هم تکلیف مساله روشن نشده است که (مثلاً) من سعی کرده ام در کتاب «تبیین جهان و انسان» توضیح دهم که منابع و اصول تشیع به تطوّر و ترانسفورمیسم معتقد است و درباره ی انسان به آفرینش خلق الساعه ای و فیکس، معتقد نیست، یک آفرینش تطوری برای انسان قائل است و انسان را زاده ی گیاه می داند نه زاده حیوان.

با دقت در متون کتابی و حدیثی شیعه، واضح می شود که آن باور فرهنگی، پایگاه علمی در شیعه ندارد و از منابع یهودی به منابع سنی، و از آن جا به میان شیعیان رسیده و تبیین فلسفی - علمی شیعه را پنهان کرده است. به شرحی که در کتاب مذکور و در مواردی از این رساله، اشاره شده است.

۱- هانری کربن، فلسفه اسلامی، بخش اوایل کتاب می گوید: شیعه از اول صوفی بوده و صوفیان ممالک اسلامی نیز از اول شیعه بوده اند.

شیعه و: زیبایی و هنر

بـا این که زیبـایی و زیبا خواهی در جهان بینی شـیعی جایگاه مهم خود را دارد (پیشتر اشاره شـد بعـداً نیز خواهـد آمـد) لیکن زیبـایی خیـال پردازانه و رؤیـاآمیز، در آن راه نـدارد. محققین غربی، با حوصـله و دقت بررسـی کرده تنها یک مورد برای زیبا خواهی خیـالورزانه در شـیعه یـافته انـد و آن را «فرّ امـامت» نامیـده به همان معنی «فرّ شاهی» که در میترائیزم و زردشتی هست، معنی کردند، که هم فرض و هم خیال را با خود دارد.

به قول آقای یزدانی موبدیار آتشکده ی محله بیوک یزد، «فروهر، ذرّه ی الهی است که در وجود هر انسان هست». اما فّر ظاهراً یک باور یا آموزه ی اساسـی دینی نیست و یک باور بیشتر فرهنگی است تا دینی. و به قول نیچه به نطفه توارثی یک خانـدان، مربـوط است که سـلطنت حـق انحصـاری آن خانـدان است. در این بینش فرّ گـوهر متعـالی است که از طرف خـدا به خانـدان سلطنت داده می شود و با توارث ژنتیکی نسل به نسل در آن ها حضور دارد.

شباهتی میان توارث امامت در بینش شـیعه با توارث فّری هست. اما در آئین میترائی و زردشتی، مساله کاملًا به «فرض» و تخیل متکی است و بـا هیـچ دلیل علمی و عقلی همراه نیست و یک موضوع صـرفاً طبیعی است: چون پرویز از نسل اردشـیر است می توانـد شاه شود. و به جریان فرّ از نسـلی به نسل بعدی از بالا نگریسـته می شود. اما در شـیعه اصالت با «نگرش از پائین» است و شرایط شخصیتی (نه طبیعی) شخص، تعیین کننده است: چون جعفر صادق(ع) دانشمند است و سر آمد اهل علم و دانش است، پس جانشین پیامبر(ص) است. نه این که چون او از اولاد پیامبر(ص) است پس جانشین پیامبر(ص) است.

پرویز از میان خانـدان برگزیـده می شود و تنها شـرطی که لازم است برتر بودن او از افراد خاندان است، اما جعفر صادق(ع) از میـان همه ی مردم برگزیـده می شود. آن روی این سـکه این است که در موضوع فرّ، همه ی افراد جامعه غیر از افراد خانـدان، پیشاپیش خارج شـده انـد و «فرض» شده که آنان حقی در سـلطنت ندارند گر چه شـرایطشان بهتر از پرویز باشد. اما در امامت برتر بودن امـام به ویژه در دانش و علم، از همه ی مردم، شـرط اول امـامت است. این که بینش شـیعه پیشـاپیش اعلام شـده که امامـان از اولاـد پیـامبر (ص) خواهنـد بـود یـک واقعیت گرایی بس بزرگ است نه پیش فرض یـا خیـال گرایی. پیشـاپیش می گوید: امامان از نسل پیامبر (ص) خواهند بود و خواهید دید که برتر از همه هسـتند. چنین وعده ای وقتی در زمان آینده محقق می شود، مصداق واقعیت بر واقعیت، می گردد.

تاریخ در پیش روی ماست، اگر منصفانه نگریسته شود، بدون حب و بغض، یا بدون طرفداری از دو طرف قضیه، می بینیم اگر شیعه به توارث بها داده بر پایه علم و به خاطر علم و دانش داده است. حتی به همان توارث نیز با معیار علمی و سنجش علمی، رسیده است. اگر کودک ۹ ساله را امام می داند، او را در محافل علمی و دانشی چیره و غالب می یابد. به حدی که دانشمندان پر سابقه و باتجربه در حضور او به کودکان نو آموزی می مانند که خود را در برابر علم و دانش او بس کوچک می بینند که در سطح پائین ترین شاگرد او هستند. حادثه ی منحصر به فرد تاریخ رخ داده است و مانند یک صحنه حیرت آور در روی صحنه ی تاریخ به نمایش در آمده است، بزرگان کودک شده اند و کودک بزرگترین بزرگ ها. چنان محفل علمی که تاریخ مانندش را هرگز به خود ندیده است.

صداقت و دلسوزی به موجودی که «انسان» نامیده می شود در نهایت شگفت آوری، در بینش امامان شیعه، هست. هیچ محققی در پهنه ی گیتی و در طول تاریخ نیست که آنان را به ضعف صداقت یا ضعف دلسوزی، متهم کند. خوارج دشمنان علی (ع) او را به «اشتباه» متهم کردند اما در صداقت او تردیدی نداشتند که با گذشت زمان به اشتباه خود پی بردند و امروز (که در عمان هستند) از باورشان تبرّی می جویند. و شگفت است که علی(ع) نیز آنان را «به خطا رفتگان» می نامند که با همه ی به خطا رفتگی شان، در باورشان صادق بوده اند. می گوید: «پس از من خوارج را نکشید، زیرا گروهی که در پی حقیقت بوده و خطا رفته، با گروهی که از اساس در پی حقیقت نیست، فرق دارد».(۱)

در این جا سخن زیاد است می ترسم به تعصب متهم شوم، به طور کاملاً خلاصه می گویم: همه ی اهل دانش و علم و محققین جهان که در هر علمی کار کرده اند، نتوانسته اند به یکی از تبیینات امامان شیعه در خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، انگشت بگذارند و آن را از دیدگاه علمی، نادرست اعلام کنندو صاحبان و پی روان دانشمند مکتب ها و بینش های مختلف، یا از کنار تبیین های شیعه گذشته اند، و یا از آن تمجید کرده اند. البته حساب افراد سیاسی، حساب دیگر است سخن در عرصه ی علم و بینش های علمی است. و نیز سخن در عرصه ی فرهنگی نیست زیرا فرهنگ ها همیشه خالی از اختلاط باورها و ارزش ها، نیستند. در جمله مختصر: هیچ دانشمندی نتوانسته انگشت روی یک سخن امامان شیعه که نسبت آن سخن به آنان مسلّم باشد، بگذارد و آن را با روش و بینش علمی، ردّ کند.

اما هستند دانشمندانی در میان خود شیعه که سخنان آنان را بر طبق مکتب های غیر شیعی، تاویل می کنند، توجه ندارند این رفتار غیر منصفانه بی هوده است. زیرا آنان تنها تعلیم نداده اند، تبیین کرده اند. و تبیین هرگز ماهیت خود را از دست نمی دهد.

۱- نهج البلاغه، - ابن ابی الحدید، فیض، خطبه ۶۰.

درباره ی نگاه شیعه به تصویر و شمایل های بی سایه و سایه دار (نقاشی و تندیس) در مواردی از این رساله اشاره هائی گذشت با این نتیجه گیری که هنر تبیینی تحریم شده و هنر غیر تبیینی مانند هر چیز دیگر مشمول احکام پنجگانه (مباح، مکروه، حرام، مستحب و واجب) می گردد، مثل غذاها، نوشیدنی ها و هر موضوع دیگر، اما در همه ی مذاهب اسلامی یک احتراز و تحریم دیگر نسبت به تصویرگری و شمایل پردازی، دیده می شود که نمی توان نام آن را هنر تبیینی گذاشت. حتی تصویر پیامبر (ص)، خلفای راشدین، امامان شیعه، تحریم شده است. این تحریم در فیلم سازی نیز رعایت می شود. ظاهراً دلیل اساسی آن عبرت گیری از سرنوشت مسیحیت است که اگر چنین اجازه ای داده می شد، جریان به همان سرانجامی منجر می شد که در مسیحیت انجامید و هنر تبیینی با نصّ یوحنّای دمشقی درست مانند کتب مقدس، وسیله ی تبیین شدند.

اما باید اذعان کرد که این تحریم صرفاً به عبرت آموزی مبتنی نیست، به طوری که تاریخ آن نیز به پیش از شورای مسیحیان می رسد که در سال ۷۸۷ میلادی تشکیل شد و استفاده از شمایل را به رسمیت شناخت.(۱) قبل از آن تنها کلیسای شرق از آن حمایت می کرد. و این تحریم در اسلام در روز فتح مکه رسماً اعلام شده است. حتی در این مسأله یک نظر بد بینانه ای هم هست که گفته شده: یوحنای دمشقی با مسلمانان آشنا بود و یکی از استدلال های او برای تجویز شمایل، نوعی اسلام ستیزی بوده که می خواسته در این مساله نیز با اسلام، همگون نباشد و چون این مساله برای کلیسای غرب (رم) مهم نبوده، زیر بار تجویز نمی رفت.

با این اذعان، باید گفت: این تحریم در اسلام بر اساس یک انسان شناسی دقیق و جامعه شناسی علمی مبتنی است که از تبدیل دین کتابی علمی، به دین احساسی هنری، پیشگیری می کند. و می بینیم که چنین نتیجه ی مهمی را هم داده است گرچه به جای آن، دچار هنر بیان احساسی هندوئیزم، شده است در این باره نیز سدهائی به اطراف اسلام کشیده شده بود، از قبیل: بدعت ممنوع، تفسیر به رأی قرآن ممنوع و... لیکن تحریم در هنرهای تجسمی، به همان دلیل تجسم شان، تاویل بردار نیست و پایدار ماند و اما هنر بیان و بیان احساسی، از دروازه ی تاویل عبور می کند.

و همین طور است تزئینات هنری مساجد و تذهیب قرآن، که نکوهش آن در فرهنگ اسلامی تقریباً مسلم است اما نه در حد تصویر و شمایل، که باز به نظر می رسد به دلیل این که از سنخ هنر تبیینی نیستند، عملاً جایز شده اند و شعار ابوذر که می گفت خدا را کاخ نشین نکنید، به فراموشی سپرده شد.

۱- جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۴۹.

تصویر صورت پیـامبر(ص) و امامـان(ع) در هنر معروف به «هنر قهوه خـانه ای» در میان شـیعیان، با جریان ویژه ای رواج یافت، سر گذشت هنر قهوه خانه ای نشان می دهد که این پدیده در میان ایرانیان شیعه از گذرگاه اساطیر مربوط به میترائیزم، پیدایش یافته است. زمانی که پیـدایش چای و قهوه، پیـدایش چیزی بنام قهوه خانه را به عنوان نهادی از نهادهای اجتماعی - نهادی که در فرهنگ اجتماعی بس مؤثر بود - به وجود آورد، راه اساطیر میترائیزم به آن ها باز شد.

قهوه خانه اهمیت همه جانبه داشت هم محلی برای پر کردن اوقات فراغت بود (که در آن زمان ها فراغت بیش از اشـتغال بود) و هم میعادگاه رفقا، تاجران، معامله گران دوره گرد، اهل حِرف، حتی شاعران و نویسندگان (مثلاً) از سنخ جلال آل احمد نیز بود و هنرمنـدان افسانه سُرا به شـرح و بیان تاریخ اساطیری ایران باسـتان، می پرداختند و هنرمندان نقاش نیز برای آنان صورت هائی از شـمایل رستم، سهراب، سیاوش و... نقاشی می کردند که در خلال شعر خوانی و توضیحات شفاهی گاهی هم «تصویر خوانی» چاشـنی هنرشـان می گشت. که به آن «پرده خوانی» هم می گفتنـد، که هنوز هم اصـطلاح «میـان پرده» - یعنی برنـامه مختصر یا یک تنفس چند دقیقه ای میان دو بخش پرده خوانی - در تلوزیون از مواریث همان اصطلاح قهوه خانه ای است که در زبان مجریان شیرینی می کند. گر چه گمان می شود از اصطلاح پرده ی سینما، گرفته شده.

پرده خوانی از قهوه خانه به هنر رثائی شـیعه نفوذ کرد به عنوان پدیده ای در کنار مداحی و روضه خوانی، قرار گرفت و زمانی با آن دو به رقابت پرداخت، لیکن موفق نگشت. تصویرهائی از صـحنه های ماجرای کربلا، ترسـیم شد که باز به هیچ نوع تبیین در موضوعـات مـذکور در بالا، نمی پرداخـت و از دایره ی رثـاء خـارج نمی شـد. بالاـخره بـه تصـویر شـمایل پیـامبر(ص) و امامان(ع) منجر شد. این شـمایل ها هرگز جایگاه دینی پیدا نکردند، در فرهنگ جامعه حضور داشتند و دارند و شاید برخی از «احساس آرزو»ها، را نیز تا حدی ارضاء می کنند لیکن ارزش اعتقادی پیدا نکرده اند.

در یکی از سال های پیش، شخصی می خواست به حرم یکی از امامان(ع) برود، کفش هایش را به مرد کفشدار، تحویل می دهد، چشمش به تابلوی شمایل علی(ع) می افتد که با زنجیر ظریف و زیبا، بالای سر کفشدار از سقف آویزان است. هنگام بازگشت که می خواهد کفش هایش را تحویل بگیرد، به مرد کفشدار می گوید: هر چه نگاه کردم چنین شمایلی را در داخل حرم ندیدم اگر این شمایل علی(ع) است پس جایش پیشانی ضریح این امام است نه کفشداری. و اگر شمایل علی(ع) نیست پس در این جا چه کار می کند؟ مرد کفشدار مکثی کرده و متعجبانه به مسافر نگاه می کند و می گوید: هزاران نفر آمده اند چنین سخنی را به من نگفته اند، همین الان تابلو را بر می دارم و بر می دارد.

این داستان با عناصر جامعه شناختی که دارد، موقعیت اجتماعی این شمایل را به ما نشان می دهد. همانطور که شبیه خوانی و هنر تعزیه (توسط ناصر الدین شاه از مراسم کلیسائی فرنگستان و از صحنه ی اعدام عیسی، به ایران آمده) تاکنون نتوانسته در هنر مقدس شیعه جای پای محکمی برای خود باز کند و در حد شعر رثائی و سینه زنی، از قداست برخوردار گردد، همیشه با نوعی دافعه به طور اعلام شده و اعلام نشده، همراه بوده است. و تبلیغات صدا و سیما در این مورد به جائی نمی رسد.

شعر و موسیقی شیعی

در این جا نیاز هست نگاهی دوباره گر چه بس مختصر به شعر شیعه داشته باشیم: زمانی شعر شیعی به حدی شکوفا بود که اگر می خواستند شعر یک شاعر را بستایند می گفتند «ترفّض فی شعره»: مانند شیعیان شعر می گوید. اشعار کمیت، میمیه ی فرزدق، تائیه دعبل، اشعار و حاضر جوابی های هنرمندانه ی، سید اسماعیل حمیری، دیوان ابو نواس حمدانی (که گفته اند: شعر عرب با امیری شروع شده و با امیری ختم گشت: امرء القیس و ابو نواس)، در پیشانی ادبیات تاریخ می درخشند.

شعر شیعی به ویژه آن سروده ها که به تایید امامان رسیده اند، همگی حماسی، رثائی، ستم ستیزی، نفی زشتی ها و ترویج زیبایی های انسانی، ایثار ستائی، حقیقت خواهی و نصایح، هستند و باصطلاح این رساله همگی، «هنر غیر تبیینی» می باشند و کاری با خدا شناسی علمی و فلسفی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، ندارند. برخی از فقهای شیعه «الفیه»هایی در بیان احکام فقهی سروده اند که کارشان به محور «فروع تعبدی» است. سروده هائی نیز هستند که خدا شناسی و هستی شناسی را تبیین می کنند و سراینده ی آن ها با عنوان افراد شیعی، شناخته می شوند که منظومه ملا هادی سبزواری یکی از آن هاست. این گونه سروده ها که مصداق هنر تبیینی هستند ربطی به جهان بینی شیعه ندارند ارسطوئیسم یا ارسطوئیسم آمیخته با هندوئیزم را تبیین می کنند و ما هیچ سروده ای را سراغ نداریم که در خط اندیشه امامان شیعه به تبیین بپردازد.

این موضوع بس مهم است، گوئی بر بالای سر هر شاعر شیعی ماموری ایستاده و او را از ورود به عرصه ی تبیینی بازداشته است، خاصّیت مکتب به ناخودآگاه شعرا نیز حاکم بوده است به طوری که حتی کسی از آن ها در این باره دچار اشتباه نیز نشده است. با این همه، شعر غیر تبیینی شیعه نیز مانند دیگر اشیاء، مشمول احکام پنجگانه است.

معیار بودن هنر شیعی در داوری های هنری و دستگاه هنر سنج بنام «ترقّص فی شعره»، از اوایل قرن پنجم، کارائی خود را از دست داد، زیرا شعر غیر شیعی که از آبشخور هنر هندوئیزم سیراب می شد و به تبیین می پرداخت هم در عربی و هم در فارسی، به شعر شیعه سبقت گرفت (به ویژه در فارسی که دیوان حافظ در تارک آن می درخشد) و کرسی صدارت را از شعر شیعی گرفت. شاعران شیعه چون نمی خواستند وارد عرصه ی تبیین شوند، و نیز نمی خواستند از جهان بینی هنر پرور هندوئیزم بهره گیرند و همچنین راضی نشدند از ادبیات غریزی شهوی در امور دینی استفاده کنند، از سه جهت با محدودیت رو به رو شدند و در نتیجه نتوانستند در این هنر همچنان پیشرو باشند.

موسیقی:

به هنر موسیقی همیشه در همه ی جامعه های شناخته شده ی تاریخ، به نوعی «غیر شایان»، نگریسته شده. که مثلاً بر افراد موقّر و حکیم سزاوار نیست به آن بپردازد. به قول ویل دورانت: «افلاطون می گفت: در مدینه ی فاضله ی او اشخاص بالاتر از شانزده سال اجازه ی زدن آلات موسیقی را ندارند».(۱) در معابد هندوئی و بودائی که پر از آثار هنری هستند، موسیقی غایب است. تولستوی خطاب به گورکی می گوید: «هر جا که می خواهی برده و فرمانبردار داشته باشی هر چه می توانی از موسیقی مدد بگیر، زیرا موسیقی مایه کندی ذهن است».(۲)

علاوه بر شخصیت های موقّر و حکیم، مردان جدّی تاریخ اعم از مثبت و منفی، چندان روی خوش به موسیقی نشان نداده اند. از باب مثال امین الرشید به موسیقی علاقمند بود، مأمون الرشید از آن پرهیز می کرد. نادر شاه موسیقی را دوست نداشت، شاه شیخ اسحاق ممدوح حافظ در کنار شخصیت هندوئیست خود همیشه شراب و موسیقی را جمع می کرد. روزی به او گفتند: شهر را محاصره کرده اند. باور نمی کرد مردانی عیش و نوش خود را رها کرده و به جنگ او بیایند. او را به نحوی تشویق کردند بالای کاخ رفته و دشمن را ببیند. نگاهی به دشمن کرد و گفت: عجب احمق هائی هستند هم عیش و نوش خود را بر هم می زنند و هم عیش و نوش ما را.

من در صدد تحقیر هنر موسیقی نیستم، در صدد توبیخ هنرمندان این هنر نیز نیستم، به قول مرحوم میرزای قمی (در جامع الّشتات)(۳) تا حدودی از ارکان و نیز عالم اهل موسیقی، اطلاع دارم. اولاً: از دیدگاه انسان شناسی، می خواهم رابطه انسان با موسیقی را، توضیح دهم. ثانیاً: واقعیت تاریخی برخورد گروه ها و قشرهای مختلف جامعه با موسیقی را بررسی کنم. برای من هیچ فرقی نمی کند که هنر تندیس در معابد بودائی حضور دارد، اما هنر موسیقی غایب است.

اما حضور موسیقی در قبایل آفریقا و سرخپوستان، و غیبت آن در عرصه ی تبیینات هندوئیسم و بودیسم، برای یک محقق که می خواهد رابطه انواع هنر با «دین» را بررسی کند، یک پیام جالب علمی دارد و مطابق قاعده ای که در این رساله بیان شد (ادیان در سیر تاریخی شان از «دین هنری» به «دین علمی» گراییده اند) موسیقی نیز خودش را در این مسیر نشان می دهدو آئین هندوئی در زمانی که آمد، در جامعه ای ظهور یافت که به مدنیت نسبتاً پیشرفته ای نایل شده بود.

۱- لذات فلسفه، زیبایی چیست، ص ۲۲۵.

۲- همان.

۳- میرزا در جامع الشتات، طوری به بحث موسیقی می پردازد که اطلاعات نسبتاً وسیع خود از موسیقی را نشان می دهد. متأسفانه این کتاب هرگز به چاپ دلپسند و فهرست ویژه ی خود نرسیده است.

توسعه زبانش مرحله های زیادی را طی کرده بود. بنابراین در ارائه ی احساسات درونی خود، آن نیازی را که کلان های اولیه به موسیقی دارند، نداشت. موسیقی بیش از هر هنر دیگر، زبان بی زبانی است این ویژگی از جهتی بس مثبت و حاکی از توانائی موسیقی است حتی در توسعه یافته ترین زبان در توسعه یافته ترین جامعه، گاهی انسان ها احساس هائی در درون دارند که زبان از بیان و ارائه ی آن ها، عاجز است. و لذا هر وقت زبان از بیان عاجز می شود، شخص می گوید: می خواهم هوار بکشم (امیدوارم با این سخنم برخورد غیر علمی نشود). آن قبیله آفریقائی که تا چند دهه پیش نمی توانست بیش از رقم هفت را بشمارد و پس از آن می گفت «بسیار»، برای بیان احساس های خود به تندترین موسیقی یعنی «جاز» بشدت نیازمند بود. اما در جامعه توسعه یافته، به ویژه وقتی که به دوران سه دین اخیر می رسیم، موسیقی همان جایگاه را می یابد که تولستوی می گوید.

سه دین اخیر (همان طور که به شرح رفت) برای اداره و هدایت انسان پیشرفته، آمده اند. قرار بود اصالت را به «عقل» و «علم» بدهند و هنر را در گوشه های زندگی بیشتر فردی، جای بدهند که قضیه در عصر مدرنیته برعکس شد و دین به یک امر فردی تبدیل گشت. ویل دورانت که تصریح می کند منشاء همه زیبا خواهی ها و هنر، شهوت است، در همان صفحه درباره ی هنرمندان بزرگ می گوید: «در آنان قدرت خیال بر عقل غالب است».(1) یهودیان با موسیقی برخورد مرموزانه داشتند و دارند.

۱- لذات فلسفه، (بخش زیبایی) ص ۲۲۹.

آنـان موسـیقی را بشـدت در میـان مسـیحیان ترویـج کردنـد لیکن خودشـان در مقایسه با آنان، کمتر به آن پرداخته انـد. به هر صورت، قرار بالا در مسیحیت کاملاً بر هم خورد.

اما در اسـلام: هنر موسـیقی در میان مسـلمانان با نوعی بلاتکلیفی ابهام آمیز، رو به رو است؛ سـنیان بدون این که موسیقی را به طور جدّی تحریم کرده باشند، بزرگان دینی شان از آن پرهیز می کنند. اگر پرسیده شود: شما که موسیقی را تحریم نمی کنید چرا از آن پرهیز می کنیـد؟ می گوینـد: ایـن پرهیز «سـنّت» اسـت. یعنی واجـب نیست امـا چـون پیـامبر (ص) و اصـحاب به آن نپرداخته اند ما نیز پرهیز می کنیم.

می توان گفت: جریان مردمی شـیعه نیز تا زمان امام پنجم به همان منوال بوده است. یعنی پرهیز بـدون تحریم - یا بـدون اعلام رسـمی حرام بودن آن - ، حدیث هایی وجود دارند که فقهای شـیعی نیز بر اساس آن ها فتوی داده اند که پیامبر (ص) تشویق می کرد در عروسـی هـا، دایره (دف) بزننـد. محقـق حلّی در شـرایع و محمـد حسن نجفی در شـرح آن (جـواهر الکلام)(1) و اکثریت فقهای شیعه این حدیث ها را پذیرفته اند و آن ها را در کنار حدیث های تحریم گذاشته و از مجموع شان نتیجه گرفته اند که موسیقی در عروسی ها مکروه است.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۱ و ۵۲ (کتاب الّشهادات).

از دیدگاه جامعه شناسی، وقتی نظر شیعه به موسیقی بهتر روشن می شود که سرگذشت تاریخی موسیقی را در یک قرن اول اسلام در نظر بگیریم، در جامعه نو پای مسلمانان ابزار موسیقی تنها دف، تار رباب، و نی چوپانی، بود. و چیزی بنام موسیقی نه رواج اجتماعی داشت و نه رواج محفلی. لیکن دف، تقریباً یکی از مشغولیت ها در محافل زنانه، بوده است که پیش از اسلام نیز همان حالت را داشت. با توسعه ی جامعه مسلمانان در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، صنعتی و رفاه طلبی، ابزار موسیقی توسط دربار امویان و رؤسا و فرماندهان، از روم به درون جامعه سرازیر گشت و در خدمت غرایز گرفته شد، به حدی که هیچ کس ارزش هنری به آن نمی داد صرفاً ابزار شهوت بود. همانطور که به قول دورانت در عصر مدرنیته نیز ابزار شهوت است لیکن با عنوان هنر. که فرقی در اصل موضوع نمی کند.

در این زمان امام پنجم شیعیان، «غناء» را تحریم کرد. فقهای شیعه در چیستی غناء، تعریف گفته اند: «ترجیع الصّوت مع الطّرب» و تکلیف مساله در عرصه ی نظری کاملاً ـ روشن است: غناء حرام است و چیستی آن نیز تعریف شده است. اما در عرصه ی عینیت با ابهام شدید همراه است. برخی گفته اند غناء آن موسیقی ای است که لایق مجالس لهو و لعب باشد. اما باز ابهام و گنگی مساله در حد دیگر محرمات، روشن نمی شود. این ابهام، ابهام در «موضوع» است نه ابهام در «حکم». حلّ و برطرف کردن ابهام موضوعی به عهده مردم است و بنابراین: فقهای شیعه نقش خودشان را کاملاً ایفاء کرده اند.

تعریف نظری بالا از دو عنصر تشکیل یافته است: ترجیع صوت، و طرب. معنای ترجیع کاملاً روشن است یعنی باصطلاح زیر و بم کردن صدا روی نخ یک آهنگ. خواه از حنجره ی انسان برخیزد و خواه از ابزار و آلات موسیقی. زیرا هیچ کس، زیر و بم کردن صدا را بدون این که بر یک نخ آهنگی، سوار باشد، موسیقی نمی نامد، و اساس بحث به محور آهنگ است.

طرب: در مراجعه به متون لغت می بینیم طرب را چنین معنی کرده اند: «حالت غیر عادی و غیر ارادی در انسان، خواه این حالت در اثر غم حاصل شود و خواه در اثر شادی».

کسی که برادر یا عزیز دیگر را از دست داده، گریه می کند، اختیار از کف می دهد، در حضور جمع آب از چشم و بینی و دهانش جاری می شود با هم مخلوط می گردد، وضعیتی که در حالت عادی بشدت از آن پرهیز می کند و آن را برای خود نازیبا و ناپسند می داند. و همینطور کسی که تحت تأثیر نوعی از موسیقی حالت عادی را از دست می دهد، دست و پایش به تحرک در می آید و بالاخره سر از رقص در می آورد.

رقصی که همگان در حالت معمولی از آن پرهیز می کنند و رقص بی دلیل در نظر همه ی بشرها حاکی از بی شخصیتی بلکه حاکی از نوعی بیماری و نقص روانی است. در اسلام رقص بی دلیل و بادلیل، برای مردان تحریم شده و ظاهراً رقص بادلیل برای زنان تجویز شده است. پس، طرب و موسیقی مطرب آن است که انسان را از حالت معمولی و عادی خارج کند، یعنی اراده را از او سلب کند. ممکن است کسی با هیچ موسیقی ای به طرب نیاید و اراده از کف ندهد و و ممکن است کسی با هر صدائی به طرب آمده و برقصد. «فرد» ملاک نیست، «نوع» ملاک است، غناء موسیقی ای است که نوعاً به سوی رقص و سلب اراده تحریک کند و خواه از حنجره و دست زدن انسان، حاصل شود و خواه از آلات موسیقی. و موسیقی غیر غنائی، از نو مشمول احکام پنجگانه می شود مانند هر چیز دیگر.

باید فراموش نکنیم که ادیان در سیر تاریخی شان، به دو دسته تقسیم شدند: «دین هنری» و «دین علمی کتابتی». برخی از محققین عقیده دارند که موسیقی و رقص (البته رقص دستجمعی) نیز مانند هر هنر دیگر، در دامن دین و برای دین پرورش یافته اند.

توصیفگران عصر توصیفگری گاهی رقص های مذهبی ادیان دیرین و نیز رقص های دستجمعی مقدس برخی بومیان را به این موضوع شاهد می آوردند. اگر این باور را به پذیریم (که مشکل است) باید توجه کنیم که دوران های دین هنری، با دوران دین علمی و کتابتی، فرق داردو میان این دو را خلط نکنیم. با این رویکرد، اسلام را علمی ترین دین می یابیم که علاوه بر محتوای ویژه ی علمی، دین خاتم نیز هست، پس باید علمی ترین، باشد و بیش از هر دین دیگر علم را بر هنر ترجیح دهد و هنر را قانونمند کند. و هر قانونمندی با نوعی محدودیت همراه است. وگرنه می شود «علم در بی علمی». همان چیزی که مدرنیته به آن دچار آمد.

اگر آگاه تر بنگریم، باید دین خاتم علمی ترین و عقلانی ترین دین باشد و در واقعیت عینی نیز همه دین شناسان توجه دارند که اسلام در مقایسه با چهار دین بزرگ دیگر (هندوئیزم، بودیزم، یهودیت، مسیحیت) قانونمندترین دین است. گاهی آنان که در لیبرالیسم افراط می کنند در عصر علم و دانش درباره ی قانونمندی اسلام دچار اشتباه می شوند و با استفاده از اصطلاح ارتدوکس، اسلام را سختگیر و متضاد با برخی زیبایی ها، می نامند. که بینش شان غیر علمی و در عین حال غیر منصفانه است که چشم شان را به کاستی های جان کاه مدرنیته بسته اند. اما دانشمندان با دید علمی، حقایق را دریافته اند.

واقعیت ها بر خاتمیت اسلام دلالت دارند، در جائی که سخن از «مانی» آمد گفته شد که در تاریخ بشر هرگز نبوت ادعائی موفق نشده است. اکنون با گذشت ۱۴۰۰ سال از آمدن اسلام، دین دیگری نیامده است جامعه شناسان توجه دارند که این واقعیتی بزرگ است که علاوه بر واقعیات دیگر، خاتمیت اسلام را نشان می دهد. دین خاتم باید علمی ترین، خردورزانه ترین دین باشد و این فرق اساسی را با دین هنری اعصار دیرین، داشته باشد. زیرا مسئولیت خاتمیت، مسئولیت بزرگی است. اسلام باید چنین باشد و اگر چنین نباشد جای سؤال است حتی از نظر محققی که به اسلام اعتقاد ندارد.

اساساً در اسلام هر چیز و هر عمل (هنر یا غیر هنر) که از انسان سلب اراده کند، تحریم شده است. با بررسی حدیث ها و دستورهائی که درباره ی شطرنج وارد شده اند، به خوبی روشن می شود که شطرنج به عنوان شطرنج تحریم شده است نه به عنوان آلت قمار. کسی که به شطرنج می پردازد چنان گرم می شود که همه برنامه های خود را کنار می گذارد، می شود «آدم برنامه شکن» که یک فرد سبک سر و بی برنامه بهتر از اوست. این حالت اگر به یک فرد مسئول با مسئولیت اجتماعی، دست بدهد به تعطیلی وظایف مهم اجتماعی منجر می شود گرچه برای یک یا دو ساعت باشد. و منشأ نازیبایی ها و زشتی های زیادی می گردد و ممکن است گاهی سرنوشت یک جامعه را دگرگون کند.

هنر، هنر است و زیبایی، زیبایی. لیکن در عصر علم و دانش و دین علمی و جامعه توسعه یافته ی پیچیده که همه ی امور به همدیگر وصل اند، اگر هنر قانونمند نباشد بسیاری از زیبایی ها به زشتی ها مبدل می شود. کوچکترین آن ها خیل کودکان نامشروع است که جامعه غربی را فرا می گیرد و فردا این همه مردم کسی را به عنوان پدر نخواهند داشت و ندارند، به نوعی قربانی هنر غیر قانونمند هستند که زیبا خواهی، این چنین نازیبایی ها را به ثمر داده است. نازیبایی هایی که مدرنیته را به آفت و سترونی مبتلا کرد که امروز در پی پست مدرنیسم هستیم.

برخی از اندیشمندان (دانسته یا ندانسته) می خواهند مدرنیته را یکی از مراحل تاریخ بدانند که به طور طبیعی آمده و اینک دورانش به طور طبیعی به پایان می رسد. بینشی که در هر دو صورت (خواه دانسته و خواه ندانسته باشد) بشدت تعصب آمیز است. این بینش از متفکران توقع دارد که ساده لوحانه از خطای بزرگ بشر در مورد عصر مدرنیته و نیز از کاستی های جان کاه علوم انسانی که ستمی بزرگ بر مدرنیته شده، چشم بپوشند و همه ی نقص ها و آسیب ها را به حساب صنعت بی زبان که توان دفاع از خود را ندارد، بگذارند. گاهی این بینش متعصبانه، با آرایشی از هگلیسم و جبر گرایی مطلق، ارائه می گردد که شگفت تر، می شود.

اسلام مشروبات الکلی را تحریم کرده، دیگران (همه بشریت) نیز آن را بشدت محدود می کنند. چرای این محدودیت و این خردورزی را درباره ی موسیقی غنائی نپذیریم؟ بر اساس اقتضاهای قواعد و مبانی فقهی اسلام به ویژه شیعه، هر شیی ء مخدّر (خواه از مجرای دهان و خواه از مجرای چشم و گوش وارد جان آدمی شود) تحریم شده است و این تحریم ها نشان از نوع ویژه ی زیبا خواهی است که شیعه به آن توجه دارد و «زیبا خواهی خرد ستیز» و «زیبا خواهی اراده کش» را زشت می بیند. دین خاتم، دین عقل و خرد و اراده است.

اما پس از آن که هندوئیزم بر جامعه سنیان، مسلط گشت، هم موسیقی غنائی و هم رقص مردان، به عنوان بر انگیزاننده ی عشق به خداوند ابزار عاشقان خدا گشت.

برخی از جریان های متفاوت هندوئیزم در میان شیعه که آغاز آن به اواخر قرن هشت هجری برمی گردد، موسیقی غنائی تحریم شده را مانند سنیان تجویر کردند و با آن در عشق خدا رقصیدند. لیکن برخی دیگر در تحریم آن پایدار ماندند.

پیشتر، تعریف زیبایی بدین صورت گذشت: زیبایی عبارت است از: برخورداری یک شیی ء در شیئیت خود، از کمال تعادل، با معیارهای فطرت.

پایان

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹